FEMINISMO Y TEORÍA DEL DISCURSO

Giulia Colaizzi, ed.

CATEDRA

Giulia Colaizzi, ed.

Feminismo y Teoría del Discurso

N. ARMSTRONG • A. BUTTAFUOCO • R. CHOW
C. McDONALD • P. CALEFATO • P. VIOLI
A. BRAWER • S. KIRKPATRICK

CATEDRA
TEOREMA

Diseño de cubierta: Diego Lara

© Giulia Colaizzi
Ediciones Cátedra, S. A., 1990
Josefa Valcárcel, 27 28027 Madrid
Depósito legal: M. 36.151-1990
I. S. B. N.: 84-376-0967-4
Printed in Spain
Impreso en Lavel
Los Llanos, nave 6. Humanes (Madrid)

Índice

Nota a la edición 9

INTRODUCCIÓN

Feminismo y Teoría del Discurso. Razones para un debate
GIULIA COLAIZZI 13

FEMINISMO Y DISCURSO HISTÓRICO

Occidentalismo: una cuestión para el feminismo internacional
NANCY ARMSTRONG 29

Historia y memoria de sí: Feminismo e investigación histórica en Italia.
ANNARITA BUTTAFUOCO 45

FEMINISMO Y POSTMODERNIDAD

Autómatas postmodernos
REY CHOW 67

Cambiando los hechos de la vida. El caso de Baby M
CHRISTIE MCDONALD 87

FEMINISMO Y FILOSOFÍA DEL LENGUAJE

Génesis del sentido y horizonte de lo femenino
PATRIZIA CALEFATO 109

Sujeto lingüístico y sujeto femenino
PATRIZIA VIOLI 127

Virginia Woolf: de la ventana y del enigma
Anna Brawer 143

La narrativa de la seducción en la novela española del siglo XIX
Susan Kirkpatrick 153

Nota a la edición

Los trabajos que integran el presente volumen provienen de las intervenciones leídas y discutidas en el 1º Symposium Internacional sobre *Feminismo y Teoría del Discurso* que tuvo lugar en Valencia durante los días 29, 30 y 31 de enero de 1990.

Los acontecimientos inesperados y los cambios fundamentales en el panorama político e histórico social con que se ha abierto la última década de este siglo hacen que resulte cuando menos arriesgado y reductor continuar abordando los problemas sin tener en cuenta ese carácter del mundo que cada día funciona más como "aldea global". Tras las experiencias nacionales que caracterizaron la lucha feminista durante las dos últimas décadas, nos pareció importante y necesario llevar el debate epistemológico a un nivel más amplio y supranacional.

Son estos aspectos, centrados en torno a la teoría y práctica feminista en territorios propiamente discursivos, los que hemos querido abordar con este proyecto. En efecto, la investigación y análisis de cuestiones de tipo histórico, económico o familiar, así como las que se derivan de la inserción de la mujer en todos los ámbitos del mundo social y laboral, no pueden dejar de lado otro tipo de investigación como la que nos ocupa, en tanto en cuanto es imprescindible elaborar no sólo nuevas respuestas a los problemas existentes, sino nuevas preguntas, esto es, nuevos problemas. La enseñanza, por ejemplo, ha incorporado la temática de la mujer en diversos campos del saber: la historia, la literatura, la filosofía. Lo que quizá no se ha hecho con regularidad es abordar el problema desde el punto de vista de la puesta en cuestión de los instrumentos mismos con los que se llevan a cabo dichas investigaciones y dichos análisis.

En EE. UU., por ejemplo, el debate teórico sobre la problemática feminista no sólo ha obligado a revisar repertorios de obras, *curricula* y cánones historiográficos para la inclusión entre sus marcos de referencia de obras escritas y/o realizadas por mujeres, sino que ha obligado a replantear el método mismo con que se

enseñan y analizan los otros textos del canon tradicional. Lo estudios sobre Crítica literaria y Teoría fílmica, Filosofía o Psicoanálisis, por citar sólo algunos ejemplos, han ido más allá de la simple reivindicación de un espacio propio dentro de los marcos ya existentes: han obligado a pensar de nuevo el valor histórico de dichos marcos y, en consecuencia, a llevar el debate desde un terreno de revindicaciones parciales a un terreno de discusión epistemológica mucho más profunda y radical. Es ese debate el que quisimos iniciar, con voluntad de continuidad, con los textos que ahora se presentan.

*****

Quiero agradecer a la Fundación Shakespeare y al Departamento de Teoría de los Lenguajes de la Universitat de València la ayuda prestada para conseguir los fondos que hicieron posible la realización del Symposium. También fue inestimable la ayuda del Institut Valencià de la Dona y del Servei d'Extensió Universitària de la Universitat de València, así como la colaboración del Department of Comparative Literature de la Universidad de Minnesota y de la Librería valenciana "Sal de Casa". Quiero asimismo agradecer la participación de Maite Larrauri, Maria José Martí, Isabel Morant, Isabel Martínez Benlloch, Isabel Robles, Evangelina Rodríguez Cuadros y Rosa Ma Rodríguez Magda, que como presidentes de mesa o comentadoras de las ponencias hicieron que los debates fueran un auténtico foro de discusión.

Anna Giordano, Vicente Montalt, Jaume Pérez Montaner, Jorge Salavert y Jenaro Talens, en medio del apretado programa de trabajo y casi a contra reloj, accedieron a colaborar en los primeros borradores de las versiones castellanas de los textos de Nancy Armstrong, Rey Chow, Christie McDonald, Patrizia Violi y Anna Brawer, y a actuar de improvisados traductores simultáneos, haciendo del intercambio cuatrilingüe un espacio adecuado para el diálogo. Jenaro Talens aceptó posteriormente colaborar conmigo en la traducción final de todos los trabajos, ayudándome a pulir la versión final del manuscrito, si bien las soluciones adoptadas son de mi entera responsabilidad. Para todos ellos, mi agradecimiento.

He procurado mantener el tono oral de las intervenciones cuando ello me ha sido posible. Asimismo he añadido en notas a pie de página, y entre corchetes [ ] todas aquellas referencias bibliográficas, traducciones de textos citados y comentarios que me parecían oportunos para clarificar o facilitar la lectura. Siempre que he podido localizar traducciones castellanas de los textos citados, doy junto a la referencia de página del original, y también entre corchetes, la equivalente a la edición española.

Minneapolis, junio de 1990

Introducción

Feminismo y Teoría del Discurso
Razones para un debate

Giulia Colaizzi

Unless one is aware that one cannot avoid taking a stand, unwitting stands get taken. [1]

Gayatry C. Spivak

El conjunto de textos que conforman el presente volumen nace de la necesidad de plantear preguntas, de constituir un momento de comprobación, de confrontación que ofrezca, quizá, unas respuestas, y que sea a la vez un estímulo para seguir adelante.

Si como dijo Heidegger la "tarea" que nos queda es "ver el enigma",[2] no son tanto las respuestas las que importan aquí, especialmente no en tanto respuestas que aclaren un problema de una vez para siempre o que correspondan a una verdad ya dada y establecida y supuestamente ya presente en el orden de las cosas. Plantear preguntas nuevas o cambiar la forma de preguntas antiguas es siempre un gesto revolucionario: la manera en la cual se plantea una pregunta, en efecto, determina la respuesta; una pregunta es un camino abierto hacia una respuesta. Por otra parte, una respuesta —Heidegger lo afirmó explícitamente— tiene sentido sólo cuando se puede poner en relación con la pregunta de la cual surgió.

Las preguntas que esto libro se plantea buscan averiguar el impacto teórico de aquellas prácticas significantes que, bajo el término de feminismo, han llevado a cabo, en nuestra opinión, y

---

[1] "A menos que no seamos conscientes de que no se puede evitar tomar posición, tomamos posición sin darnos cuenta".

[2] Martin Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann GmbH, 1952. Versión española como "El origen de la obra de arte", en *Arte y Poesía,* traducción de Samuel Ramos. México D. F., Breviarios del Fondo de Cultura Económica, 1988, 5ª ed., pág. 119.

desde su comienzo hasta finales de los años sesenta, la crítica más radical a toda una tradición de pensamiento, al poder establecido y a lo que Derrida llamó el "logocentrismo" de la "metafísica occidental".[3] Dicha práctica constituye la contribución más crítica y al mismo tiempo enriquecedora a la crisis epistemológica que ha sido definida como "crisis del Sujeto" y que constituye, junto a lo que Lyotard llamó el final de todas los "metarrelatos", uno de los rasgos característicos de la llamada "condición postmoderna".[4]

Fin y resultado de las prácticas feministas de los últimos años ha sido una revisión epistemológica de los presupuestos de la Razón occidental. Dicha revisión ha sido articulada a través de una doble operación que ha tratado de *genderize* —marcar sexualmente— la noción de sujeto para historizarla. Marcar sexualmente e historizar son, en mi opinión, dos movimientos estratégicos íntimamente conectados que el feminismo ha mostrado como extramadamente cruciales para toda práctica que aspire a crear un punto de vista crítico sobre las concreciones sociales y culturales del discurso.

Historizar significa ubicar cada una de esas concreciones socio-culturales en el interior de una red de prácticas interconectadas e interactuantes que funcionan en un específico punto en el tiempo y el espacio, para mostrar cómo sus efectos no pueden ser entendidos más que dentro del complejo campo de poder(es) que articulan las conexiones entre diferentes prácticas. Por ello el 'objeto de estudio', así como el 'sujeto' del discurso, están desprovistos de cualquier cualidad que pudiese ser considerada como 'esencial', ontológica o trans-histórica, y son mostrados en tanto construcciones, como específicos productos temporales de las relaciones de poder entre superficies, cuerpos e instituciones.

Marcar sexualmente puede ser entendido como parte de la historización de la noción de Hombre, una noción inaugurada con el *cogito* cartesiano que ha llegado a ser parte integrante de la tradición humanística occidental. Dentro de esta tradición el Hombre moderno encuentra el sentido de sí mismo, de su "ser" (*Pienso luego existo*) en su propia interioridad. Asimismo es en ella donde, caso de estar provisto de las herramientas cognitivas adecuadas, puede des/cubrir la verdad acerca de los objetos que están 'ahí afuera', en algún lugar del mundo. Verdad y Significado, por ello, son cualidades esenciales que pertenecen al Sujeto, que es pensado como una entidad consciente de sí, autónoma, coherente y capaz de organizar y controlar el mundo en el que vive.

Al enfrentar este Sujeto como sexualmente marcado, es decir, al mostrar cómo el Hombre ha coincidido de hecho con los

---

[3] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, París, Les Éditions de Minuit, 1967. Versión española como *De la gramatología*, traducción de Pablo del Barco, Mexico D.F., Siglo XXI, 1971.

[4] Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne*, París, Éditions de Minuit, 1979. Versión española como *La condición postmoderna*, traducción de Mariano Antolín-Rato, Madrid, Cátedra, 1984.

"hombres", sujetos físicamente masculinos, la teoría crítica feminista ha puesto en cuestión la voluntad de universalidad y totalidad implícita en dicha concepción de Sujeto.

Al mismo tiempo, al deslegitimizar la pretensión que dicho Hombre asumía de hablar en nombre de la "Humanidad", así como la de dar cuenta de ella, la crítica feminista ha desafiado su autonomía y pulverizado su coherencia. Como ya mostró Luce Irigaray en *Speculum,*[5] la idea de este sujeto (masculino) como Uno, es decir, como un principio de organización y control estable y unificado, sólo fue posible porque su negatividad fue rehusada y desplazada hacia un segundo término, la Mujer, cuya función (vital) dentro del sistema de significación nunca fue asumida como tal. Identificada con la "Naturaleza" y yuxtapuesta a la "Cultura" (que se entendió como equivalente a Hombre), la noción de Mujer ha funcionado como un espejo colocado frente a los ojos de los hombres, cuya superficie plana sólo devolvía la tranquilizadora imagen especular de la unidad y unicidad de un sujeto que no sólo se contiene a sí mismo sino que es capaz de autoproducirse en cuanto tal.

Un texto de Italo Calvino ofrece una metáfora para esta situación de simultánea inclusión/exclusión de las mujeres, una situación que se ha concretado históricamente en las sociedades patriarcales mediante su marginalización dentro del discurso de la interioridad, de la domesticidad y de la reproducción entendida como contrapuesta a la producción.

En *Le città invisibili* Italo Calvino[6] narra la fundación de la ciudad de Zobeide. La ciudad fue construida por hombres que una noche habían tenido un sueño acerca de una mujer que corría desnuda por una ciudad, una mujer de cabellos largos a la que ellos veían desde atrás y a la que siguieron. En esa búsqueda los hombres se habían perdido sin poder alcanzar a la mujer; lo único que consiguieron fue encontrarse unos a otros. Entonces decidieron construir una ciudad como la que habían visto en su sueño, con calles similares a los caminos que cada uno de ellos había seguido en su intento de alcanzar a la mujer. La construyeron de tal manera que si apareciera otra vez no pudiese escapar. Zobeide, la ciudad donde los hombres vivieron desde entonces, olvidando incluso la misma existencia de la mujer de sus sueños, es usada por Teresa de Lauretis en su *Alice doesn't* [7] como metáfora de la representación hegemónica (masculina), es decir, de una representación que se basa en la ausencia de la mujer como sujeto histórico. Ella es el objeto del sueño y el deseo

---

[5] Luce Irigaray, *Speculum de l'autre Femme*, París, Les Éditions de Minuit, 1974. Versión española como *Speculum. Espéculo de la otra mujer,* traducción de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978.

[6] Italo Calvino, *Le città invisibili,* Turín, Einaudi, 1972. Versión española como *Las ciudades invisibles*, traducción de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Minotauro, 1988, 9ª ed.

[7] Teresa de Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, University of Indiana Press, 1984.

de los hombres, el motor de su creatividad, el origen y *telos* de su productividad, pero sólo existe en tanto está ausente. Con su rostro desconocido, ella permanece como criatura de los sueños, buscada, esperada, deseada, y sin embargo en ningún lugar, invisible, inalcanzable, pura representación producida como texto y como fantasmático objeto de deseo.

En ese mismo libro, de Lauretis se refiere a los dos modelos dominantes en la teoría crítica contemporánea (el modelo de la lingüística estructural y el modelo psicoanalítico) para probar cómo la metáfora de Zobeide es algo más que una simple estratagema retórica para sus argumentos.

De Lauretis señala la aceptación incuestionada por parte de Lévi-Strauss de la noción de división del trabajo como base para su teoría del parentesco, en la que las mujeres, relegadas sólo a la función reproductora, son el objeto no problemático de intercambio y comunicación entre los hombres. Señala también la forma en que el psicoanálisis, al establecer el "falo" como el significante único y universal del poder, ha hecho de la mujer un mero dispositivo portador de "Carencia" metafísica, colocándola fuera de lo simbólico, fuera de lo social y de lo cultural. De Lauretis subraya cómo la lingüística estructural ha analizado el sujeto como sexualmente indiferenciado, considerando implícitamente la diferencia sexual en términos biológicos, es decir, como necesidad natural, como algo que no tiene relevancia en el nivel de las relaciones de poder y del discurso. Desde esta perspectiva define incluso la postura de Umberto Eco, por ejemplo, como "productivista", como elaborada desde, y eventualmente en favor del punto de vista del "hacedor", el *homo faber*, es decir, el macho. El psicoanálisis, por otra parte, ha sexualizado el sujeto pero sólo con atributos masculinos y en consecuencia ha considerado a la mujer como el negativo especular de los valores positivos que el hombre representa, es decir, como un oscuro y misterioso continente de insignificancia. Ambas posturas epistemológicas son para de Lauretis la expresión de un rechazo más o menos consciente de las propias premisas culturales así como la expresión de un deseo de suscribir el impulso patriarcal hacia la supremacía. Ambos muestran cómo incluso las investigaciones más recientes y avanzadas del pensamiento occidental han fracasado al enfrentarse a las nociones de subjetividad y significación en lo que se refiere a la posición de las mujeres, una posición que puede ser definida como "paradójica": *ausente* (en tanto sujeto teórico) y *prisionera* (en tanto sujeto histórico) de la cultura de los hombres.

Esta paradoja que las mujeres constituyen en las sociedades patriarcales, ha sido analizada por la teórica francesa Luce Irigaray cuando en su ensayo "El mercado de las mujeres",[8] utiliza las

---

[8] Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, París, Les Éditions de Minuit, 1977. Versión española como *Ese sexo que no es uno*, traducción de Sylvia Esther Tubert de Peyrou, Madrid, Saltés, 1982.

nociones de la economía política de Marx para teorizar en torno al uso que se ha hecho de los cuerpos femeninos en lo que ella llama "régimen de propiedad paterna" de las sociedades occidentales.

Las teorías de Karl Marx permiten a Irigaray establecer una conexión entre diferencia sexual (tal como es definida en la sociedad patriarcal) y explotación económica de una manera que hace posible dar una definición de lo específico femenino que muestra el funcionamiento de las sociedades patriarcales a partir de sus presupuestos estructurales.

La noción de explotación, entendida como la no remuneración o remuneración parcial que un individuo recibe por un trabajo hecho en una sociedad determinada, es referida por Iriga-ray a la relación entre hombres y mujeres y le permite elaborar dicha relación en términos de explotación de un sexo por el otro. De hecho, sea cual sea la clase social explotada en los diferentes estadios del desarrollo económico, las mujeres siempre han sido explotadas en cuanto tales, desde el momento en que, excluidas de los procesos de producción y del control de los medios de producción, han sido relegadas al papel 'natural' de re-productoras de la fuerza de trabajo; papel al que no se la ha otorgado ningún tipo de reconocimiento social. Sea cual sea la clase social a que una mujer haya pertenecido, nunca ha tenido salario o poder como remuneración por su trabajo, siendo su salario o poder el que su padre, marido o hermano han querido concederle. Al no haber nunca considerado su labor como tal labor, sino como parte de los misteriosos 'mecanismos' de la naturaleza, ha sido despojada de sus productos del mismo modo que lo ha sido la naturaleza; siempre ha sido poseída, nunca realmente poseedora; siempre propiedad de un hombre bajo cuyo nombre se la subsumía. Desde esa perspectiva, sea cual sea el nombre que haya tomado históricamente la explotación (esclavismo, feudalismo, capitalismo), la división entre los sexos, como norma general, ha representado una división de la sociedad en dos mitades; una división que atraviesa verticalmente las clases sociales en el curso de los milenios. Las mujeres, por ello, han tenido que soportar una forma de explotación que ha sido al mismo tiempo explotación de clase y explotación de género y que ha pasado por la expropiación y cosificación de sus cuerpos, usados no sólo para reproducir otros cuerpos con destino a la sociedad *productiva* de los hombres, sino como objetos para el placer masculino y para el intercambio que consolida la economía patriarcal y los lazos entre los hombres.

Las sociedades patriarcales en efecto no son sólo regímenes de propiedad privada de los medios de producción, sino también de propiedad lingüística y cultural, sistemas en los que el nombre del padre es el único "nombre propio", el nombre que legitima y otorga autoridad y poder, el *logos* que controla la producción de sentidos y determina la naturaleza y cualidad de las relaciones, el *modus* propio de interacción humana. El "placer económico" del

padre,[9] el placer que corresponde a su deseo de expropiar, poseer y acumular, es la única forma representable de placer; su deseo, la única forma operativa de deseo. Sobre la base de este deseo de él y de la economía que establece es como las mujeres han tenido un valor, dependiendo de la deseabilidad de sus cuerpos, que no es otra cosa que su valor de cambio en el mercado.

Dada la equivalencia establecida entre deseo (masculino) y deseo de expropiar, cosificar e intercambiar lo que se ha cosificado, Irigaray encuentra en la definición marxiana de "mercancía" una forma apropiada para describir la condición de las mujeres en la sociedad patriarcal.

Las mercancías no piensan ni hablan (salvo un "dialecto"); sólo circulan; así las mujeres circulan entre los hombres como cuerpos cargados de valor metafísico. En efecto, su valor no reside en ellas, no es una cualidad propia de sus cuerpos sino el resultado de una abstracción, un proceso de especula(riza)ción: en el hecho de ser "un más o un menos de cualidad"[10] postulan la necesidad de una referencia, un *Unum* que establezca los estándares de cualidad y valor. El *Unum* de una sociedad "hom(m)o-sexuelle" [hombre-sexual] es el falo, el referente universal para el poder y el significado económico y social. Claro está que lo opuesto es también verdad, dado el hecho de que sin la mujer como "un más o un menos de cualidad", el hombre no podría establecerse a sí mismo como *Unum*, el sujeto todopoderoso de significación universal. Esto le permite decir a Irigaray que es esa misma circulación de los cuerpos cosificados de las mujeres, su funcionamiento como especula(riza)ción de los sujetos masculinos lo que permite a una sociedad de hombres el existir como una comunidad estructurada y perdurar en esa forma, tal y como resulta evidente en los trabajos de Lévi-Strauss. Es el intercambio de las mujeres lo que funda la sociedad en cuanto tal y lo que permite la perpetuación del paradigma (económico, sexual, representacional) del que las mujeres, bastante paradójicamente, están excluidas como sujetos y en el que, en tanto mercancías, funcionan como un "espejo del valor del/para el hombre", constituyendo también paradójicamente, la *otredad de lo mismo* en tanto producto fabricado del "trabajo" de los hombres.

Si la mujer no es sino "amujer";[11] si, en tanto mercancías, las mujeres son sólo objetos pasivos de intercambio en la economía de mercado de una sociedad masculina; si la Cultura y la Historia, en tanto producto de los hombres, están basadas en la cosificación y la ausencia de la mujer, ¿cómo puede una mujer entrar en Zobeide? ¿Cómo puede descender del mundo de los sueños de la mente masculina y vivir en una ciudad construida a partir de un sueño que ella protagoniza, pero en la que no se le garantiza ningún lugar?

---

[9] *Ibidem*, pág. 174.
[10] *Ibidem*, pág. 175.
[11] *Ibidem*, pág. 169.

¿Dónde y cómo podría ella situarse? ¿Podría quizás hacerlo? ¿Cómo puede una mujer concebir tomar parte activa en un sistema de representación basado en su exclusión e invisibilidad, en la silenciosa aquiescencia y aceptación de su no-existencia como sujeto? ¿Cómo puede una mujer enfrentarse al hecho de la creatividad y productividad si es ella quien fundamenta uno y otro, pero en términos masculinos y exclusivamente en beneficio de los hombres? O quizá pudiéramos preguntarnos, más radicalmente, con Luce Irigaray: ¿qué pasaría "si las mercancías se negaran a ir al mercado", o si fueran al mercado por sí mismas? O, modificando ligeramente la pregunta que Sandra Gilbert y Susan Gubar plantearon hace ahora una década en su libro *The Madwoman in the Attic* [La loca en el ático][12]: ¿es la pluma [Pen] *de verdad* "un pene metafórico" [a metaphorical Penis]? Es decir, ¿es la cultura necesaria y monolíticamente fálica, o hay maneras posibles para concretar, leer e inscribir su *Otredad*, esa Otredad expulsada y cosificada que le confiere unidad y continuidad y es, en cuanto tal, necesariamente parte de su historia y trayectoria? Y, más aún, ¿quién soy yo, quién es 'yo' en tanto sujeto del feminismo? Cómo pensarlo, cómo constituirlo, sin reproducir oposiciones binarias o teorías normativas y esencialistas de alcance supuestamente universal? ¿Quién es la mujer 'otra'? ¿Cómo nombrarla? ¿Cómo me nombra ella a mí?

Éstas me parecen ser algunas de las preguntas que subyacen y emergen al mismo tiempo en el debate que en los últimos años se ha ido desarrollando bajo el término de feminismo en el terreno teórico y en el terreno de las prácticas de significación.

La consciencia de la necesidad de seguir desarrollando estos temas es lo que nos llevó a organizar el encuentro cuyas ponencias constituyen el presente libro; para que, en el momento en que una década nueva se abre y, con el contagio de la epidemia de los *post-* (post-estructuralismo, post-industrialismo, post-capitalismo, post-marxismo, post-modernismo) se empieza ya a hablar, por lo menos en Estados Unidos, de post-feminismo, este término signifique no un después, sino un más allá en el sentido de la continuidad en una voluntad de cambio social y crítica cultural, un empeño renovado en una consciencia crítica en una práctica que, en tanto crítica, no puede ser sino política. Como dijo Gayatri Spivak: "Unless one is

---

[12] Sandra Gilbert & Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic*, New Haven, Yale University Press, 1979. El titulo de este texto, un estudio sobre las escritoras inglesas del XIX, hace alusión a la primera mujer de Rochester, el protagonista masculino de *Jane Eyre* de Charlotte Brontë. Esta mujer vivía encerrada en el ático de la casa de él y es utilizada por las autoras como metáfora de esa *otra* que vive en el interior de toda mujer. Jean Rhys tomaría a este personaje como protagonista de una inteligente revisión de la historia de Brontë, esta vez narrada desde el punto de vista de la mujer loca, en *Wide Sargasso Sea*, Londres, Andre Deutsch, 1966. Versión española como *Ancho mar de los Sargazos*, traducción de Andrés Bosch, Barcelona, Anagrama, 1990, 2ªed.

aware that one cannot avoid taking a stand, unwitting stands get taken".[13]

En el titulo de su libro *In Other Worlds* [En otros mundos],[14] Spivak juega con las palabras "world" y "word", mundo y palabra, que en inglés tienen una grafía y un sonido muy similar. Es decir, *in other worlds* es también *in other words*; otros mundos, mundos diferentes son por ello otras palabras, palabras diferentes. El doble sentido del título de Spivak me sirve para subrayar la relación de interdependencia que existe entre mundo y palabras, mundo y lenguaje, esa relación de intercambio y de diálogo, en sentido bajtiniano, que constituye, como escribió el teórico del Círculo de Bajtín, Voloshinov,[15] "the actual dialectic generation of society" [el verdadero engendramiento dialéctico de la sociedad]. Esto quiere decir que el lenguaje, el que hablamos cada día en la calle o en las aulas, o el que se habló durante los días del simposio, no es sólo *palabras*, y especialmente no en tanto palabras que representen cosas ya dadas, sino *discurso*, un principio dialéctico y generativo a la vez, que remite a una red de relaciones de poder que son histórica y culturalmente específicas, construídas y, en consecuencia, susceptibles de cambio. Su *status* no es, por ello, inmanente sino fundamentalmente político.

En este sentido mi tesis es que feminismo *es* teoría del discurso, y que hacer feminismo *es* hacer teoría del discurso, porque es una toma de consciencia del carácter discursivo, es decir, histórico-político, de lo que llamamos realidad, de su carácter de construcción y producto y, al mismo tiempo, un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales y culturales de la sociedad, hacia la utopía —una utopía indispensable— de un mundo donde exclusión, explotación y opresión no sean el paradigma normativo.

La experiencia histórica del movimiento feminista italiano en el panorama político de la Italia de los años setenta, su elaboración teórica y práctica política explican y ejemplifican el poder de impacto y cambio ideológico y social que dicha toma de conciencia puede constituir.

Detengámonos ahora unos momentos en esta experiencia para subrayar la profunda relación que existe entre lo ideológico y lo social, entre cambio epistemológico y conquistas en el terreno institucional, es decir, la posibilidad de una postura crítica que se traduce en análisis político y en un cambio de la calidad de la vida.

---

[13] Vease nota 1.

[14] Gayatri C. Spivak, *In Other Worlds*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1988.

[15] N. Voloshinov, *Marxism and Philosophy of Language*, traducción directa del ruso de Ladislav Mateiejka e I. R. Titunik, Nueva York, Seminar Press, 1973. (Hay traducción castellana de la versión inglesa como *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, traducción de Rosa María Rússovich, Buenos Aires, Nueva Visión, 1976).

* * * * *

En el movimiento feminista de los años setenta, surgido de los grupos que en la década anterior se autodenominaron significativamente "gruppi di autocoscenza", se estableció una clara diferencia entre dos términos que llegaron a ser cruciales en el debate político del período: "emancipación" y "liberación".

La necesidad de definir de forma clara las funciones estratégicamente diferentes representadas por ambos términos surgió de la coyuntura histórico-política de la sociedad italiana del momento y de la naturaleza del debate político. El movimiento de protesta estudiantil de 1968 explotó de forma paralela a una más general oposición a la clase dirigente del país. Dicha oposición culminó en una serie de huelgas y actividades sociales que sancionaron el poder ascendente de los sindicatos y la influencia cada vez mayor del Partido Comunista Italiano. El PCI, por aquel entonces el más numeroso del mundo occidental, se convirtió pronto en el objetivo de críticas amargas desde el interior mismo del movimiento de protesta. El llamado "centralismo democrático" fue criticado por reforzar una rígida jerarquización de las competencias y por sofocar la heterogeneidad de los puntos de vista. Sus lazos con el liderazgo soviético también fueron denunciados a la luz de la invasión de Checoslovaquia por las fuerzas del Pacto de Varsovia. La estigmatización de los Estados Unidos por bombardear Vietnam con napalm fue otro de los temas importantes en el movimiento, muchos de cuyos sectores cuestionaron radicalmente la validez y viabilidad del modelo socialista ofrecido por la Unión Soviética y los países del Este de Europa.

Las tradicionales nociones burguesas de igualdad, justicia, libertad, opresión fueron analizadas en el interior de un marco referencial diferente, el del mundo contemporáneo como "aldea global", en el que términos como 'socialismo', 'imperialismo', 'cambio' parecían necesitar de una cuidadosa reconsideración frente a la configuración del mundo surgida de la Segunda Guerra mundial.

La nueva izquierda nacida de todos estos extendidos y múltiples cuestionamientos se unió como resultado del rechazo del PCI a hacer frente a la crítica y a la exigencia de una nueva mentalidad política. El grupo de dirigentes comunistas que había encabezado públicamente las contradicciones del partido fue expulsado. Inicialmente sus integrantes se reagruparon en torno a un diario, *il manifesto* y más tarde fundaron un nuevo partido, PDUP (Partido de Unidad Proletaria).

Muchas mujeres se unieron a las nuevas formaciones que buscaron ocupar un espacio a la izquierda del PCI (Lotta Continua, Potere Operaio o el ya citado PDUP). Habían estado criticando la estructura patriarcal del partido que, pese a la abundancia de mujeres en sus bases, nunca les había otorgado ningún poder en el terreno de las decisiones. No aceptaban el rechazo del partido a analizar la especificidad de la "condición femenina" y la consecuente

subordinación de la "cuestión femenina" a la "cuestión del socialismo", postura que fue asumida como una forma de mantener y reproducir acríticamente los cánones de los sistemas de dominación masculina.

Es evidente que para las activistas mujeres no fue suficiente el distanciarse del poder masculino del Partido Comunista. En la práctica de los grupos extraparlamentarios, al organizar discusiones, manifestaciones y huelgas, las mujeres seguían experimentando malestar y rabia y se sentían marginadas incluso a pesar de que eran activas y profundamente participadoras. Esto llevó a una rápida expansión de la práctica de grupos de autoconsciencia, que se plantearon la posibilidad de la doble militancia, en un intento de reconciliar política (muy pronto definida como 'masculina') y crítica cultural basada en el género sexual.

La posición de las feministas italianas en este punto puede ser resumido en una de los más populares eslóganes del momento: "No hay revolución sin liberación de la mujer, no hay liberación de la mujer sin revolución". El eslógan reformulaba prioridades políticas en un intento de objetar polémicamente contra activistas (usualmente) masculinos que creían que sólo una sociedad socialista garantizaría los derechos de las mujeres y llevaría a cabo su "liberación"; de acuerdo con esta extendida convicción, las mujeres deberían, consecuentemente, dejar sus reivindicaciones para más adelante, y unir sus esfuerzos y energías a las de los hombres en la lucha por una perfecta y perfeccionadora sociedad socialista del futuro.

Por una parte este eslógan dejaba clara la intención de las feministas al reclamar un puesto central en la praxis política; por otra, y al mismo tiempo, señalaba la interdependencia que existía entre práctica política y producción discursiva, en la perspectiva de un cambio radical en las relaciones sociales. A causa de la base ideológica original de muchas de las militantes feministas, fuertemente arraigadas en el materialismo histórico, el componente más numeroso del feminismo italiano nunca disoció realmente la explotación sexual de la explotación económica, ni la opresión basada en el género sexual de los intereses de clase. Centró su atención en cuestiones de género sexual pero nunca borró de su horizonte la visión y el análisis de los procesos y objetivos históricos a largo plazo, dentro de un proyecto contrahegemónico. Diciendo "il privato è pubblico" [lo privado es público] las feministas italianas fueron elaborando una noción diferente de la política, proponiendo una relación distinta entre teoría y praxis y entre teoría y política: su fuerza residía en la aparente contradicción entre una teoría crítica negativa y una poderosa y positiva afirmación de praxis política.

Al hacer interdependientes liberación y revolución, las feministas que en la década de los años setenta fundaron editoriales, librerías, periódicos, emisoras de radio y grupos de teatro por toda Italia, rehusaron plantear la liberación sexual como objetivo último.

Con el término "liberación" se referían a la liberación del dominio masculino pero también de la explotación, alienación, expropiación, términos que, tomados de la teoría marxista, se aplicaron al mismo tiempo a la producción y a la reproducción, hacia un proyecto global de revisión y cambio de las relaciones económicas, sociales, culturales y sexuales.

Reivindicaciones en la esfera de la sexualidad, ejemplificadas en el popular eslógan "Io sono mia" [yo soy mía] fueron consideradas como un problema de "emancipación", una táctica en el interior de la sociedad burguesa para abrir espacios, eliminar prohibiciones, proteger derechos constitucionales para las mujeres. Estas reivindicaciones provenían de una reflexión sobre la sexualidad femenina que se consideraba un primer paso fundamental para entender los mecanismos de la opresión de las mujeres y del discurso patriarcal dominante. Condujo a la individualización y a sacar a un primer plano cuestiones problemáticas para la sociedad italiana de la época, dos de las cuales, especialmente, se convirtieron en verdaderas 'patatas calientes' dentro del debate político de la década: aborto y divorcio.

El fanatismo católico y el conservadurismo político habían impedido cualquier posibilidad de abrir el debate acerca de esas cuestiones en las décadas anteriores. Italia acababa de salir del fascismo y de la Segunda Guerra mundial con una constitución muy avanzada, pero con reglamentos específicos acerca del control de la natalidad y normativas familiares que arrastraban el gravamen del interés fascista por la eugenética y un énfasis muy fuerte en el tema de las familias 'sanas', es decir, prolíficas. Esto significa que el divorcio era absolutamente imposible y el aborto sólo se permitía en casos de malformaciones del feto (toda forma de control de natalidad era también ilegal y se consideraba inmoral). Las familias se vieron así, *de facto*, destruidas por maridos que dejaban a sus mujeres sin ningún tipo de apoyo económico y por millones de mujeres (católicas) en busca de no cualificada e improvisada ayuda para interrumpir un embarazo no deseado.

El derecho al divorcio, que no es en sí mismo una cuestión estrictamente feminista, llegó a serlo en el enfrentamiento que tuvo lugar fuera y dentro del Parlamento en aquellos años.

Antes de 1968 el PCI había considerado que proponer para discusión el tema del divorcio era algo demasiado desestabilizador dentro de su estrategia tendente a colaborar con el partido de la mayoría, la Democracia Cristiana. Sin embargo la presión externa al Parlamento fue tan fuerte que los socialistas prepararon una moción que sería aprobada en 1970 con el apoyo del PCI. La DC apeló y exigió un referéndum anti-divorcio que se llevaría a cabo en 1974. Las feministas, juntas ahora con la totalidad de los partidos de izquierda, se mobilizaron para ganarlo. Lo ganaron con el 60% y el mayor porcentaje de participación en las últimas décadas, 90%. El resultado de lo que se llamó un "voto terremoto" demostraba que

era posible para las mujeres subvertir las relaciones establecidas de poder y saltarse la lógica masculina del PCI.

La movilización de las mujeres en los años siguientes giró en torno a la legalización del aborto. Un número enorme de mujeres estuvo implicado, publicando libros y panfletos, organizando congresos y manifestaciones, montando discusiones dentro de los lugares de trabajo, en los barrios y en los colectivos estudiantiles. Esta movilización general se tradujo en el voto inesperado de las elecciones generales de 1976, cuando el PCI obtuvo el mayor porcentaje desde la Segunda Guerra mundial, el 34'4% de los votos y pareció cercano a sustituir a la DC, que había gobernado el país durante treinta años, como partido mayoritario.

Mientras las propias mujeres comunistas, a las puertas del Parlamento, ponían contra las cuerdas a los dirigentes del PCI para exigir que asumieran sus reivindicaciones haciéndose merecedores del voto que les habían ayudado a obtener, el PCI decidió entrar en lo que se llamó una fase de "madurez acelerada" en torno a dicha cuestión y llevó a la cámara una propuesta de ley en 1978. La nueva ley del aborto, aprobada por una coalición de todos los partidos de izquierda, es hoy una de las más avanzadas del mundo, ofreciendo a las mujeres italianas lo que ha sido una de los objetivos de mayor peso para el feminismo: el control de las mujeres sobre sus propios cuerpos y la capacidad de decidir por sí mismas al margen de cualquier institución o figura institucionalizada.

Lo que me parece particularmente interesante y atractivo en el ejemplo del feminismo italiano de los años setenta es la forma en que este hacer discurso a partir del cuerpo y de la sexualidad femenina se convirtió en el *locus* del discurso feminista y del intento por parte de las mujeres de reapropiarse, reivindicándola, de su propia historia. Su práctica subversiva no desembocó sólo por ello en una toma de conciencia colectiva sino también en una praxis política concreta. Lo positivo de esta praxis, que atravesó todo el cuerpo social, desestabilizó alianzas políticas establecidas, obligando a crear otras nuevas, fue que venció la pedantería y las supercherías de los partidos y trastornó los juegos del poder establecido, multiplicó los centros, diseminó los conflictos y creó focos de tensiones en todos los niveles. Es claro que todo ello no ocurrió por casualidad sino que se debió en gran medida, al margen de la coyuntura histórica concreta, a la particular conciencia de las militantes del feminismo italiano. El separatismo masculino-femenino fue practicado y teorizado, pero se lo consideró fundamentalmente una necesidad táctica. Estuvo claro desde el principio en la práctica y en el trabajo teórico de muchas feministas que para abrir efectivamente nuevos espacios, para "pensar lo imposible" y para hacer posible la propuesta de "la imaginación al poder", era necesario implicar a numerosas capas de la población y que la dimensión de intervenir tenía que ser colectiva y política en todos los niveles. El poder viene de abajo, como dijo Foucault. Las feministas italianas fueron capaces de desencadenar mecanismos

desde la base, entre masas amplias de la población y de conducir este movimiento hacia arriba, hasta los más altos niveles de los aparatos sociales y el sistema político.

Al relacionar *liberación de la mujer* (bajo lo que podemos leer lo que entonces se llamó "liberación sexual") con *revolución* (es decir, cambio social), las feministas italianas rehusaron convertir la sexualidad y el cuerpo femenino en un absoluto universal. Pensaron el cuerpo como metáfora; no el lugar homogéneo de la alteridad sino un espacio históricamente determinado y atravesado por una multiplicidad de prácticas discursivas. Al considerarlo como tal, se apropiaron de dichas prácticas y las transformaron hasta el punto de que luchas supuestamente parciales afectaron a toda la comunidad.

Los acontecimientos y las luchas políticas que crearon aquellos espacios que hoy muchos italianos consideran como logros irrenunciables de la vida democrática, fueron ciertamente determinados por multiplicidad de factores. Creo, sin embargo, que un elemento crucial fue la determinación de entrar en el terreno político por parte de las feministas, su aguda conciencia de la naturaleza discursiva de la llamada 'realidad' en el momento en que se constituye en concreciones históricas y específicas de poder. Para ellas esto significaba que las relaciones (instituciones, experiencias, puntos de vista, leyes, prohibiciones) se crean, son construcciones y que, en consecuencia, pueden ser cambiadas.

En ese sentido creo que reflexionar sobre el feminismo hoy, en 1990, debería significar una reflexión sobre el mundo, entendidos ambos —mundo y feminismo— como un devenir histórico y continuo; no un discurso unitario *contra* la teoría o el poder, sino una articulación de múltiples discursos *acerca del* poder y *para el* poder, desde el momento en que no existe un *fuera de él*, como no hay un *fuera de* la ideología, ni ningún lugar originario para la inocencia.

I

Feminismo y Discurso Histórico

Occidentalismo: una cuestión para el feminismo internacional

Nancy Armstrong

Mi ponencia de esta tarde tratará sobre una metáfora que determina cómo se utiliza simbólicamente el cuerpo humano en las naciones imperiales modernas de Occidente. Cuando digo metáfora, por supuesto me refiero a algo así como una teoría popular o figura de pensamiento, ya que la metáfora concreta en la que pienso contiene una lógica que va más allá de cualquier forma que adopte —sea ésta real o imaginaria— y que reconozcamos verdaderamente como tal. La metáfora en la que voy a centrar mis observaciones lleva los engañosamente simples y archiconocidos nombres de "reproducción" y "familia". He titulado este trabajo *Occidentalismo* porque creo que, en tanto teoría popular, "la familia" o "la reproducción" proporcionaron la base para una clase media internacional durante el final del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Se podría discutir si la moderna idea de progreso nacional a través de la industria y de la reforma moral era en el fondo una idea internacional. Mi propia investigación me ha llevado al convencimiento de que las novelas, el periodismo, los relatos de viaje y el discurso de la ciencia social leídos en ese tiempo por toda Europa occidental y los Estados Unidos produjeron, efectivamente, algo así como un carácter de validez y circulación internacional, ese tipo de cosa que le hubiera permitido, por ejemplo, a un artesano de Bruselas cenar con su equivalente inglés y sentirse como en casa al darle crédito, precisamente porque se sentía como en casa. Es decir, los hombres que compartían esta forma de vida dieron crédito a aquellos con los que comerciaban en otros países por el hecho de tener un hogar, un jardín, una esposa, hijos y ayuda doméstica similar a la suya. Incluso Marx se sintió obligado a tomar dinero prestado de Engels cuando vivía y escribía en Inglaterra. Ambos creían que Marx debía vivir y escribir allí de una manera adecuada

para un hombre de su clase, es decir, de la misma manera que la gente cuyas prácticas económicas eran el objeto de su análisis crítico. Dudo que abundara un tipo de hombres tan deseosos de extender los mismos privilegios económicos a aquellas personas de su propio país, que, debido a la religión, herencia étnica o circunstancias económicas, llevaran vidas personales diferentes.

A partir de este supuesto, era un paso relativamente fácil para la "gente normal" explicar en qué aspectos, distintos hogares se presentaban como "diferentes", en comparación con la norma familiar, o por qué tales hogares definían la fiabilidad de sus integrantes de una forma negativa. Aunque la mayor parte de los miembros de este grupo internacional de miembros afines nunca viajó fuera de Europa occidental (si es que alguna vez salieron de sus propias fronteras nacionales), adquirieron el sentido de la universalidad de su marca de respetabilidad a partir del flujo de fotografías y periodismo que verificó lo que la ficción ya les había predispuesto a pensar. Sin duda, debido a este discurso, Lenin pudo ver en la Europa de 1916 una Europa dominada por una burguesía internacional, una clase en la que, en efecto, sus miembros luchaban entre sí por el control económico del llamado "Tercer Mundo", aunque fuese, no obstante, una clase unida por su cultura común, mientras que las clases trabajadoras permanecían tristemente divididas por razones de raza, religión y etnia. Lenin concluye su famoso ensayo sobre el imperialismo en el desconcierto. No puede entender qué es lo que falló en la predicción de Marx según la cual los trabajadores del mundo se unirían para formar una clase internacional, mientras la clase originariamente entronizada por el capitalismo se desintegraba bajo la presión de una rivalidad creciente entre sus propios miembros. Un buen número de teorías han debido aceptar la durabilidad del capitalismo, teorías que otorgan a la ideología y a los medios de comunicación —o, en otras palabras, al imperialismo cultural— un lugar más prominente en el panorama histórico tradicional. No obstante, mientras "la familia" continúe manteniendo su poder sobre nuestro pensamiento, el origen del desconcierto de Lenin seguirá existiendo. Ya que, como argumentaré más adelante, esta metáfora concreta tiene el poder único de obstruir el pensamiento histórico incluso después de que los adornos económicos y sociales del imperialismo se hayan desmoronado, únicamente para seguir existiendo, transformados, como parte del discurso postcolonial.

1.— *"La familia" en acción en los Estados Unidos*

Permítanme que recurra brevemente a un ejemplo del periodismo contemporáneo para mostrar cómo, en efecto, un concepto de la familia tan ampliamente extendido y poderoso ha creado este callejón sin salida dentro de la teoría crítica. Una historia, que llevaba por título "En las ciudades, las familias pobres están muriendo a

causa del crack", aparecía en la primera página del *New York Times* este verano pasado [1989][1] (cuando la llamada "guerra contra la droga" de los Estados Unidos estaba todavía en su fase doméstica). Excepto dos casos, las víctimas del crack mencionadas en el artículo —que representaba virtualmente a millones de estadounidenses— se reducen a no más de tres figuras familiares. Falta claramente cualquier mención explícita a la raza o clase, pero es indiscutible que las víctimas del crack son pobres y pertenecen a una etnia no específica y/o a una minoría racial. Entonces, ¿qué se consigue describiéndolos por el papel que representan en "la familia"? Ejemplos del mismo artículo nos proporcionan la mejor respuesta. Éste empieza con la siguiente afirmación: "el crack está acelerando rápidamente la destrucción de familias en barrios urbanos pobres, donde las madres se están volviendo adictas de modo creciente y los hijos venden la droga en mayor número que nunca antes". El artículo procede a clasificar los "elementos que se observan en el fracaso de la familia" de la siguiente manera:

1. Los hijos están asumiendo el papel de cabezas de familia, debido en gran medida a sus ingresos por la venta de crack.
2. Las jóvenes madres embarazadas están poniendo sus vidas en peligro para conseguir la droga, y en muchos casos, madres y hermanos les procuran clientes sexuales a las mujeres jóvenes de sus familias con el fin de obtener dinero para comprar el crack.
3. Las niñas adolescentes están abandonando a sus familias y formando lo que los científicos sociales denominan nuevas y violentas bandas de compra y venta de crack.
4. En algunos barrios por primera vez el usuario femenino es más numeroso que el masculino. Durante años habían sido las mujeres las que con más frecuencia mantenían juntas a las familias pobres.

En la página siguiente viene una secuencia en seis columnas de pequeñas tragedias domésticas para las que el reparto completo de personajes consta de "madre", "bebé", "niño", "niña", o "mujeres". Hay dos violaciones de esta norma general: la primera, una mujer adicta, grotescamente marcada de cicatrices de nombre Sonya H., y la segunda, un ex-adicto llamado Larry Brown. Éste último, ahora en un centro de tratamiento, puede unirse al mundo de la gente con apellido —Dr. Peter Pinto, Dr. Phillip Bourgois, Dr. Richard Curtis, Dr. Terry Williams, Dr. Ansley Hamid, Dr. William Kornblum— a los que se ha solicitado su testimonio de expertos. ¿Cuál es el resultado de todos estos melodramas familiares? Simplemente que

---

[1] Gina Kolata, "In Cities, Poor Families Are Dying of Crack", *The New York Times*, 11 de Agosto.

todos ellos constituyen un solo melodrama, en el cual "la familia" se convierte en la víctima del crack. La familia está ausente porque el crack está ahí. El artículo responsabiliza a individuos sin nombre de destruir un conjunto de roles sumamente abstractos. En cada afirmación que he leído al pie de la letra en el *New York Times* la víctima aparente es realmente un agresor: "los hijos *asumen el papel de cabezas* de sus familias"; "las jóvenes madres embarazadas *ponen en peligro* sus vidas"; "las adolescentes están *abandonando* a sus familias"; o lo peor de todo, "el usuario femenino está *superando numéricamente* al masculino". ¿Cómo podrían estar las mujeres cometiendo un acto de agresión al 'superar numéricamente' a los hombres? En palabras del artículo, "habían sido las mujeres las que con más frecuencia mantenían unidas a las familias pobres". Por el hecho de haberse permitido a sí mismas el ser incapacitadas por el crack, estas mujeres han destruido "la familia".

Llegados a este punto, valdría la pena recordar que en Inglaterra, el mismísimo modelo de desarrollo industrial a través del capitalismo, —la familia a la que el artículo del *New York Times* constantemente se refiere— nunca logró realmente cuidar bien a muchísimas personas. Quizás hace un siglo hubiera podido parecer que ofrecía el medio de distribución de los recursos nacionales a los hombres que trabajaban y por medio de ellos al resto de la población, bien directamente a través de "la familia" o bien indirectamente a través de un sistema de asistencia social basado en los impuestos, ideado para compensar los fracasos de la familia. Desde este punto de vista, se puede decir que la familia es la causa del problema descrito en el artículo. Los hijos asumen el papel de cabezas en las familias pobres, suplantando el papel que, en otro tiempo, había correspondido a las mujeres, el de mantener unidas a las familias, ya que, por alguna razón, en este cuadro no existen hombres que ganen un salario. Simplemente no hay mención alguna de ellos. Su ausencia, sin embargo, implica que "la familia" ha fracasado como método de distribución de los recursos en ciertas partes de nuestro cuerpo social. También ha fracasado en el nivel personal.

Los *talk shows* americanos, las tramas de nuestros populares *romances,*[2] las familias desmembradas que proporcionan las situaciones para nuestras *sitcoms* televisivas y el periodismo popular alrededor de los políticos y los evangelistas de la pequeña pantalla respaldan las estadísticas que regularmente acaban por ser noticia dentro del panorama informativo. Esto y muchísima más información indica que, desde 1970, menos del 40% de nuestra población practica la vida familiar tradicional. Muy recientemente el porcentaje ha descendido por debajo del 30%. Además, según las estadísticas que describen lo que les ocurre a personas que viven en familias

---

[2] [*Romance* remite a un tipo de reportaje equivalente a los artículos sobre la vida privada de los personajes de la vida pública (divorcios, rupturas de pareja, escándalos de diverso tipo) que abundan en la aquí llamada "prensa del corazón"].

nucleares, es difícil lamentarse por aquéllos que no viven así. Los expertos se encuentran con que el 42% de las mujeres asesinadas en los Estados Unidos lo son a manos de otro miembro de sus familias, la mayoría de las veces el marido. Según el Colegio Americano de Obstetricia y Ginecología, un 45% de las mujeres maltratadas son violadas durante el periodo de gestación. Cada vez que se comete un crimen contra un mujer, (por supuesto en términos puramente estadísticos), cuanto más cercano a ella esté un miembro de la familia, más probable es que lo haya hecho éste. Al menos podemos decir que el problema de los malos tratos a las esposas en los Estados Unidos parece ser un problema bastante democrático. Cuanto más dinero gana la familia de una persona, más probable es que la mujer muera a manos de un miembro de la familia, simplemente porque es menos probable que muera en la calle. Las estadísticas de abusos de menores son, incluso, más horrendas.

Sin embargo, el artículo del *New York Times* todavía asume que la falta de una estructura familiar tradicional sitúa a las víctimas del crack fuera del cuerpo social. Al vivir y procrear fuera del matrimonio, tales mujeres se han sumido y han sumido a sus hijos en la ruina económica y, con frecuencia, en la muerte. Así pues, de un modo siniestro, "la familia", aunque estadísticamente ausente, es más real que las mujeres. Nuestras últimas elecciones presidenciales podrían calificarse como una competición entre George Bush y Michael Dukakis para representar a la familia. Bush ganó, al menos en parte, porque hizo todo lo posible para ser identificado con la imagen de un padre con las armas prontas para la batalla, defendiendo el barrio o el hemisferio occidental de los matones hispanos del sur, que intentaban enganchar en la droga a los hijos de nuestra nación. El artículo del *New York Times* representa a las minorías indigentes de los Estados Unidos en los términos que Bush utiliza para describir la manera en que vive la mayoría de la gente en Centro y Sudamérica. Los medios de comunicación no vieron ninguna contradicción entre sus amenazas de agresión militar —ni incluso la invasión efectiva de Panamá— y su promesa electoral de dirigir "una nación más amable y benévola". En efecto, entre las primeras informaciones que salieron de Panamá después de la invasión militar americana, se encontraba la noticia de que Noriega había telefoneado a su amante antes que a su propia esposa para comunicarle que estaba a salvo. El ejército norteamericano informaba que había encontrado pornografía, adornos de ceremonias de "brujería" y venticinco kilos de cocaína cuando asaltaron los cuarteles de Noriega. Un mes después fuentes gubernamentales admitían que lo que se creyeron bolsas de cocaína, después de investigaciones más detalladas, resultó ser harina de maíz usada para hacer tamales. Éstos y otros muchos detalles revelan a la gente que con la invasión de Panamá, Estados Unidos estaba protegiendo a la familia. Por otra parte, a lo largo de este año de 1990 la cuestión del aborto promete llegar a ser el tema electoral más importante en los

Estados Unidos. El debate acerca de si los derechos de la madre como individuo tienen prioridad sobre los del feto es un debate totalmente inmerso en el interior del discurso de la familia. Las implicaciones son claras. La familia claramente ha ganado poder como fenómeno discursivo al mismo tiempo que cesa de organizar nuestra vida social.

No puedo ofrecer nada que sea la historia adecuada de una metáfora que ha causado tantos problemas. Ni siquiera intentaré proporcionar una historia de la historiografía que ha permitido a la familia permanecer activa y sin embargo relativamente inexaminada en la teoría feminista así como en los "relatos" tradicionales de la historia moderna. En el tiempo que queda simplemente intentaré explicar por qué tengo esta visión particular de "la familia." Aunque describiré sus actividades centrándome en gran medida en Inglaterra y los Estados Unidos, espero que lo que diga identifique el problema como un problema con una dimensión internacional. La familia, después de todo, es una de las razones por las que el capitalismo todavía parece razonable y necesario, aunque deje grupos enteros de gente fuera de la distribución de alimentos, riqueza y poder. No obstante, la familia permanece como tierra sagrada; tanto que me siento algo incómoda incluso ahora, al individualizarla como objeto de mi ataque. En la siguiente sección de mi trabajo intentaré abordar este malestar en un nivel profesional. Reflexionaré sobre lo que les ha impedido a los historiadores producir una historia satisfactoria de la familia. En la tercera y última sección de mi exposición volveré a la teoría feminista para determinar dónde ésta se embarranca con esta metáfora. Mi propósito con este planteamiento es bastante simple. Quiero mostrar que el problema dentro del discurso académico es un problema que hemos heredado del siglo XIX y de la información que compone nuestra vida diaria. Creo que "la familia" permanece como la dimensión popular de nuestro discurso especializado y como el componente figurativo de nuestro análisis.

2.— *La familia como problema histórico*

La relación entre el feminismo y la disciplina de la historia se ha visto enturbiada —por ambas partes— desde el principio. El feminismo en los Estados Unidos y en Inglaterra continúa extrayendo mucho de su poder retórico de un modelo de patriarcado que sitúa a las mujeres en una relación negativa frente a los hombres: los hombres tienen poder; las mujeres, no. La historia entra en el panorama feminista en forma de cambios en el grado y/o tipo de subordinación que las mujeres experimentan de un lugar o tiempo determinado al siguiente. Las desventajas físicas, económicas, legales o educativas siempre tienen un carácter específico en cada cultura, pero el hecho de la subordinación transciende lugar y tiempo, de

igual manera que lo hace el género de los oprimidos. Últimamente, la retórica deshistorizante feminista ha puesto a las feministas norteamericanas en la absurda posición de hablar con fuerza sobre su silencio, de extraer un poder enorme de sus reclamaciones por la victimización, y de utilizar un sofisticado cuerpo de teoría y literatura para probar que están excluidas de las disciplinas del conocimiento. Mientras el feminismo burgués adquiría innegable prestigio académico durante los años ochenta, estas paradojas resultaban especialmente aparentes como tales. Para mí, este problema representa mucho más que una situación personal embarazosa (aunque, por supuesto, también lo sea). Al suponer que representa a los desposeídos del poder, el feminismo académico de los Estados Unidos, de hecho, colabora con los historiadores tradicionales que, durante al menos dos siglos, se han contentado perfectamente con dejar a las mujeres fuera de la historia. El feminismo académico norteamericano más o menos admitió la idea de los historiadores según la cual lo que las mujeres hacen existe en una relación secundaria y reactiva a las vicisitudes de la historia *per se*. Mucho antes de que el feminismo apareciera y empezara a atacar tales distinciones, las respectivas historias de Inglaterra y de los Estados Unidos habían producido lo que ahora se debe reconocer como una división del trabajo intelectual según el género. Estos "relatos" situaron casi todo lo que tenía que ver con las mujeres —es decir, todo lo que ellos decidieron que no era simplemente naturaleza— dentro de la categoría de "historia cultural". Y se asumía que la "historia cultural" existía en una relación secundaria y reactiva —en otras palabras, femenina— con respecto a la historia política, o historia *per se*. Entre otras cosas, la historia cultural incluía las diferencias sexuales, las formas de cortejo, el cuidado ordinario del cuerpo, el uso del tiempo libre, la administración del hogar, las relaciones familiares así como las tecnologías por las que están representadas y (en las modernas sociedades industriales) distribuídas según una base de producción masiva. (Podría añadir que éstas son las mismas cosas que la antropología considera de importancia primaria al enfrentar culturas "diferentes" de las culturas industriales modernas). Cuando se creó para sí mismo un lugar dentro de la historia bajo el lema de "lo personal es político", el feminismo estadounidense no sólo aceptó la diferencia categórica entre la esfera de pensamiento, emoción, práctica, trabajo, influencia y actividad [*agency*] de una mujer, de una parte, y las prácticas económicas y sociales asociadas con los hombres, de otra. También aceptó las prioridades de estas últimas. Los resultados fueron dramáticos. Ahora tenemos historias de la vida doméstica, de las reglas de matrimonio, de planes educativos para mujeres, de su participación en las esferas económicas y políticas controladas por los hombres, por no mencionar los estudios sobre mujeres escritoras, sobre mujeres críticas, e incluso mujeres intelectuales.

Donde en otro tiempo la disciplina de la historia rechazaba la idea misma de una historia de mujeres, recientemente se ha ido acostumbrando al trabajo que cuenta la historia de la exclusión de las mujeres, e incluso sus éxitos, de vez en cuando, en el ámbito masculino. Sin embargo, de igual modo que su contención doméstica, las trasgresiones de las mujeres únicamente refuerzan la línea entre la cultura y el ámbito de las prácticas que determinan el carácter de una cultura o la hacen cambiar, es decir, el ámbito (por supuesto) de la historia *per se*. La inclusión ha traído recompensas al feminismo, pero el coste ha sido elevado. Hasta la fecha, las historiadoras feministas han hecho bastante poco por explicar las fuerzas, la gente, las motivaciones y los medios que estructuraron tal como están las esferas de la cultura moderna en términos de género. En efecto, pocos miembros de la comunidad académica de los Estados Unidos creen que necesitamos reexaminar estas categorías porque, piensan ellos, todos nosotros somos o bien mujeres o bien hombres. El problema es que nos reconocemos en tanto mujeres u hombres porque hemos crecido entendiéndonos a nosotros mismos en términos de categorías de género. Estamos predispuestos a pensar nuestro ser sexual como el único ser "auténtico" que tenemos. Esto significa que para historizar esta construcción debemos hacerlo desde una posición completamente inscrita en ella.

Aunque la historia se ha ido acostumbrando a la idea de una historia de mujeres, un historicismo feminista armado con las estrategias interpretativas de la teoría postestructuralista es una cuestión completamente diferente. Tal feminismo pone en peligro todos los "relatos" tradicionales de la historia, sea cual sea su índole ideológica. En tiempos recientes la historia ha llegado a considerar el postestructuralismo como su enemigo natural, más que ninguna otra amenaza feminista anterior, e incluso más que el trauma del reciente revisionismo dentro de la historia misma. La razón es aleccionadora. El historiador Mark Poster ha identificado este antagonismo con un antagonismo que actualmente se observa en la disciplina de la historia con respecto a la "historia cultural." Poster observa que las mismas generaciones de historiadores que instauraron un tipo de trabajo definible como no elitista llamado "historia social" sobre el mapa intelectual de Inglaterra y los Estados Unidos, están ahora agrupándose en contra del tipo de trabajo que se denomina a sí mismo historia cultural. Así es como Poster describe el debate entre estas subclases opuestas de la historia:

> Los postestructuralistas creen que la lectura de textos es algo central en las disciplinas humanísticas y encuentran mucho que criticar en la manera en que lo hacen los historiadores. La mayoría de los historiadores consideran la lectura de textos como una parte subordinada e incluso periférica de su trabajo, y desde luego no un aspecto central. Definen su campo como el análisis y explicación del cambio y se resisten firmemente a las redefiniciones del campo

dadas por personas provenientes del campo literario con su discurso sobre la interpretación textual. A los historiadores les gustan los trabajos ricos en detalles, de "relato" coherente, y convincentes en poder de explicación.[3]

El postestructuralismo por sí solo tuvo poco impacto en la historiografía angloamericana, de igual manera que el feminismo, por sí sólo, podría incluirse en él y subordinarse a sus parámetros. Los historiadores podían permitir la entrada de información sobre mujeres en el campo de la información histórica sin variar los supuestos empíricos y los "relatos" tradicionales de progreso que regían en su disciplina. Sin embargo, lo que les causó serios problemas fue que unas feministas comenzaran a releer algunos de los más importantes documentos de la historia moderna. Dichas feministas sostenían que la historia no era tanto lo que se escribía o decía sino *cómo* se escribía y se decía. Desde esta perspectiva, el género ya no era un medio de subordinación de las mujeres sino un medio de subordinación de la gente, prácticas y materiales culturales con el pretexto de que eran femeninos. Algunas feministas sostienen que los historiadores sitúan esta información, de la misma manera que sitúan a las mujeres, en una relación secundaria con respecto a la historia *per se*, donde tal información constituye también el ámbito de los historiadores culturales. Por tanto, la disputa entre historiadores culturales y sociales converge con el conflicto que algunas feministas —aunque sean una minoría— están protagonizando contra la historiografía convencional. Ellas quieren demostrar, nada menos, que entre la información que los historiadores tradicionales consideran como secundaria, existen hechos que determinaron el curso de la historia moderna; su investigación indica que el uso metafórico del "género" para subordinar a otras gentes fue especialmente importante en lo que a esto se refiere. Para los historiadores culturales es particularmente importante la producción en masa y distribución de información a través de la enseñanza pública y los medios de comunicación. Quienes nos llamamos a nosotros/as mismos/as historiadores/as culturales creemos que los medios de producción de información son la base de poder bajo las condiciones del capitalismo tardío, si no lo fueron ya muy anteriormente, y que la clase de gente que posee el monopolio del conocimiento es la clase que gobierna. Sin

---

[3] "Poststructuralists think that reading texts is central to disciplines in the humanities and find much to fault with the way historians do it. Most historians think of reading texts as a subordinate, even peripheral part of their work, certainly not a central aspect of it. They define their field as the analysis and explanation of change and strongly resent redefinitions of the field by literary people with their talk of textual interpretation. Historians are pleased by works that are rich in detail, coherent in narrative and convincing in explanatory power." La cita proviene del manuscrito inédito de un libro sobre Postestructuralismo e Historia, en curso de elaboración. Agradezco a Mark Poster el haberme permitido el acceso a su lectura.

embargo, esta capacidad de controlar la información es una forma curiosa de poder, ya que generalmente no se reconoce a sí misma como poderosa. Efectivamente, al igual que los historiadores tradicionales y las feministas, las representaciones de la cultura normalmente restringen el poder político a un ámbito que necesariamente antecede a la representación. De esta manera, quienes controlan la información mantienen una distinción entre representación y mundo representado que oculta la importancia de su propio papel en la historia.

He examinado el problema de cómo la historia en un principio pudo ignorar y después incluir un feminismo desinformado por el postestructuralismo. Antes de concluir esta sección de mi trabajo, me gustaría formular la pregunta de otra manera: ¿Por qué debería la historia tolerar formas de historia cultural que no están tan influenciadas por el feminismo? El debate actual entre el historiador británico de la familia Lawrence Stone y los seguidores de un historiador de la familia más influyente aún, Peter Laslett, ha llamado la atención sobre este tipo de investigación a los estudiosos de la disciplina de la historia en general así como en los estudios literarios. Como alguien que trabaja sobre los siglos XVIII y XIX, el mismo territorio contestado por Laslett y Stone, encuentro citada con regularidad la sabiduría de esta pareja. Su disputa es similar a la de las feministas académicas norteamericas precedentes, descaradamente de clase media. Pero en lugar de debatir si la maternidad era un estado superior [*empowered*] del ser o una cárcel, estos hombres discuten sobre si la familia inglesa era una unidad emocionalmente acogedora hasta que la industrialización la rompió (es decir, la postura de Laslett) o un asunto fríamente público hasta que la privatización del cuerpo y de la familia hicieron posible la aparición de la intimidad moderna (es decir, la postura de Stone). Por supuesto, en un intenso debate sobre esta cuestión durante años, Laslett y Stone han acabado por establecer como un hecho su mutua suposición de que las relaciones necesarias para la reproducción biológica, y que derivan de ella, son por naturaleza inmanentemente gratificantes para los seres humanos, o al menos para seres humanos que sean verdaderamente ingleses. Cuando las circunstancias no permiten una familia como la suya (o, más exactamente, como ellos imaginan que es la suya), estos historiadores asumen que la gente privada de una familia no sólo se encuentra privada de emociones familiares sino que es también incapaz de expresarlas. Están reprimidos.

Recurriré ahora brevemente a Foucault para demostrar en primer lugar lo que hay de equivocado en este supuesto. Después pretendo mostrar cómo, al exponer la falacia de lo que él denomina "la hipótesis represiva", Foucault también produce una historia basada en el género antes que una historia del género. En lugar de la suposición de que la cultura o bien "reprime" o bien "se impone a sí misma" sobre el deseo del individuo, él ofrece una hipótesis productiva que le da la vuelta completamente a este tópico. El

primer volumen de la *Historia de la sexualidad* [4] sostiene que las formas mismas de subjetividad que consideramos como las más esenciales para nosotros mismos como seres, no tenían existencia anterior a su simbolización; que los lugares más recónditos y privados de nuestro ser se producen culturalmente. Su *Vigilar y castigar* [5] monta un razonamiento histórico detallado para mostrar que la verdad del individuo moderno existía primero como escritura, o palabra impresa, antes de que fuera transformada en habla, pensamiento y, después, en deseo inconsciente. Al invertir la cadena normal de transformaciones según la cual los pensamientos son pensados para que sean percibidos como palabras, Foucault nos invita a ver la Ilustración Europea como una revolución de las palabras. Esta revolución dio a la escritura un nuevo y asombroso poder sobre la gente y los objetos mientras producía individuos cuya relación con ese mundo era una relación de un lector con un texto. En Inglaterra, esta revolución cultural fue la única que ocurrió durante el siglo XVIII, ya que en este país la revolución de palabras desplazó cualquier otro tipo de revolución. Foucault explica cómo el poder del Estado se trasladó de la aristocracia a una clase de supervisores invisibles, clasificadores, autores, intelectuales, pedagogos —gente normalmente forzada a reproducirse a sí misma mediante las palabras—. Él explica cómo los medios de producción de información se convirtieron en los medios de poder ya que éstos eran los medios para producir sujetos aptos para habitar un mundo en fase de industrialización.

Pero aunque Foucault presta atención a las prácticas y efectos normalmente relegados a la categoría de "reproducción social", no hace mención alguna de género. Y aunque trastoca las prioridades que establecen el poder en el trabajo productivo, no historiza las diferencias entre los ámbitos masculino y femenino. Esto limita su utilidad en cualquier esfuerzo por identificar la secuencia histórica de sucesos que separaron la familia moderna de la política y ocultó el hecho de su poder. No obstante, el hecho de tal separación es totalmente central en el pensamiento de Foucault. Su teoría de la cultura moderna también cae bajo el encantamiento de "la familia". La figura del panóptico de Bentham ocupa el centro del capítulo fundamental de *Vigilar y castigar*. Foucault utiliza esta figura para articular una teoría del poder moderno institucional. Me atrevería a decir que la descripción que él hace de sus efectos es absolutamente lógica. Sin embargo, en el mismo capítulo, hace uso de otra figura menos visible —la imagen de la ciudad azotada por la peste— para explicar cómo nació el poder institucional. A diferencia de la lepra, que él caracteriza como una enfermedad que requiere medidas de

---

[4] [Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. Versión española como *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1989, 17ª ed.].

[5] [Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975. Versión española de Aurelio Garzón del Camino, Madrid, Siglo XXI, 1978, 3ª ed.].

exclusión, la peste requiere técnicas modernas de contención y vigilancia. Los procedimientos de cuarentena, primero encierran a la gente dentro de los límites de la ciudad, después dividen ese espacio en distritos cada vez más pequeños, cada uno con su propia serie de tareas e inspectores adecuados, hasta que a cada persona se le determina un sitio dentro de su hogar:

> Cinco o seis días después del comienzo de la cuarentena, se procede a la purificación de las casas, una por una. Se hace salir a todos los habitantes; en cada aposento se levantan o suspenden "los muebles y los objetos"; se esparce perfume, que se hace arder, tras de haber tapado cuidadosamente las ventanas, las puertas y hasta los agujeros de las cerraduras, llenándolos con cera. Por último, se cierra la casa entera mientras se consume el perfume; como a la entrada, se registra a los perfumistas, "en presencia de los vecinos de la casa, para ver si al salir llevan sobre sí alguna cosa que no tuvieran al entrar". Cuatro horas después, los habitantes de la casa pueden volver a ocuparla.[6]

En este ejemplo, la purificación ritual es separación ritual. Cierra herméticamente, de modo bastante literal, el interior de la casa al espacio público de las calles, convirtiendo toda la ciudad en una especie de panal de minúsculos interiores conectados sistemáticamente mediante líneas de información que constituyen instituciones modernas.

En ninguna parte de *Vigilar y castigar* ofrece Foucault una descripción de la relación existente entre lo que ocurre dentro de la familia (las prácticas asociadas con la reproducción biológica y el cuidado ordinario del cuerpo) y lo que ocurre fuera (las prácticas de vigilancia, enseñanza, curación o, en una palabra, la reproducción social). Es como si la purificación ritual de la casa que él describe tuviera un efecto parecido en su pensamiento, ya que la familia permanece cerrada herméticamente, aislada de la vida moderna institucional, como si la política se detuviese en el umbral de la casa, misteriosamente incapaz de penetrar el mundo de las mujeres. Incluso se podría sostener que Foucault reproduce en el libro la misma marca de género —políticamente irreflexiva— de la información cultural; cuando describe la historia de las instituciones masculinas en *Vigilar y castigar* otorga a la historia de la sexualidad una historia propia. Mi argumentación es simple. Por muy influenciada que esté la noción de cultura de alguien por la teoría postestructuralista, dicha noción probablemente está destinada a producir una historia basada en el género, en lugar de una historia del género, a no ser que esa noción de cultura esté influenciada también por el feminismo.

---

[6] [*Ibidem*, págs. 200-201].

3.—*La reproducción como problema teórico.*

Mi texto deja ahora la disciplina de la historia y su rechazo a considerar el género como una categoría de análisis histórico para pasar al problema de la teoría. Se pregunta si podemos imaginar un tipo de crítica cultural que tome ciertas estrategias del marxismo, feminismo, y postestructuralismo, sin estar confinada en ninguno de ellos tal como se definen en este momento. Comprender los efectos políticos de lo que llamamos "cultura", requiere un método interpretativo que entienda la clase como discurso, y el discurso como algo que no sólo incluya cualquier tipo de práctica simbólica, sino que también opere a escala internacional. Dado que nuestra cultura utiliza la dependencia de las mujeres y los niños como un testimonio de la independencia y racionalidad de los hombres, la familia moderna es, ciertamente, un problema al que deberían enfrentarse tanto la teoría feminista como la historia cultural. Sin embargo, el marxismo, el feminismo y el postestructuralismo han rechazado reconocer "la familia" como objeto común de análisis. Ya he demostrado tal rechazo por parte de Foucault. Como en el caso de Foucault, mostraré que marxismo y feminismo, pero sobre todo el feminismo marxista, sòn incapaces de teorizar la familia mientras dependan de esa metáfora. De igual modo que la comunidad doméstica feminizada en el centro de la ciudad bajo la peste de que habla Foucault, cada uno contiene un espacio conceptual mágico que ni la lógica ni la política pueden penetrar.

Sin embargo, para explicar el problema que la familia plantea a la teoría, debo pasar de la "familia" al término "reproducción" y restringir mis comentarios al feminismo académico de los Estados Unidos, ya que es el ejemplo con el que estoy más familiarizada. Mi explicación recoge el término "reproducción" tal como se introdujo en el feminismo americano y tras las diversas transformaciones que allí sufrió. Primeramente, el feminismo importó el término de la lengua común, donde significaba tanto procreación biológica como reproducción mecánica, según lo que se produjera fuese un ser humano o no. Llevando sólo su sentido sexual, "reproducción" pasó rápidamente al centro conceptual del feminismo americano y proporcionó una teoría popular o una figura de pensamiento para la opresión de las mujeres bajo el patriarcado universal. Podría conceptualizar cualquiera y todas las relaciones políticas como una relación entre cuerpos marcados sexualmente en la cual los hombres estaban 'encima'. Con esta capacidad, el término fue especialmente poderoso ya que parecía hablar en un lenguaje ordinario y referirse a la naturaleza en su forma más simple y obvia. De hecho, "reproducción" conllevaba toda la carga de una teoría popular que había ido creciendo desde el siglo XIX, si no desde antes.

El término tampoco era nuevo para la teoría crítica y su significado feminista entró necesariamente en una compleja serie de negociaciones con aquellos significados que ya existían. Debido a la "re-" de "reproducción", el mismo término colocó a las mujeres y a todas las prácticas asociadas a ellas en una relación ontológicamente secundaria e históricamente reactiva con respecto a la producción *per se*. Sobre esta base, las feministas podrían utilizar el término no sólo para definir su condición de mujeres, sino también para asociar virtualmente esa condición con cualquier forma de subordinación a los hombres blancos de clase media. Mientras tanto, la teoría marxista en particular y la teoría crítica en general continuaban relegando la "reproducción sexual" a la categoría de "reproducción social" sin especificar ninguna conexión entre aquélla y otros modos de reproducción social. La reproducción sexual seguía, pues, proporcionando una metáfora para la reproducción social que aseguraba también la secundariedad de cualquier cosa asociada a aquel término. Y, como consecuencia, todas las cualidades y prácticas que no sólo se habían atribuído a las mujeres, sino que habían sido consideradas responsables de su específica forma de opresión, permanecieron seguras en el ámbito de la naturaleza.

El término "reproducción" sufrió una transformación importante cuando el feminismo empezó a distinguir entre procreación biológica y producción de roles sexuales. Pero el análisis del género como una construcción social no ha hecho mucho todavía para explicar la relación existente entre género y otros modos de reproducción social. Incluso se podría sostener que los análisis del "género" han creado una división de la tarea intelectual basada en los géneros dentro de la categoría de reproducción. En efecto, el feminismo todavía tiende a restringir la reproducción social a la familia, donde el término puede ser teorizado como "reproducción sexual", igual que la teoría marxista y las teorías de la cultura popular tienden a deslizarla en otras direcciones, hacia el análisis del aparato de Estado, la política educativa o la manipulación ideológica de los medios de comunicación motivada económicamente, todas las cuales son más fácilmente reconducibles a causas económicas o a la producción *per se*. Incluso Nancy Chodorow,[7] con su innovador estudio del género como un modo de reproducción social, asocia la reproducción del género con la reproducción sexual, y la restringe al hogar. De esta manera, ella también separa la producción de las diferencias de género de estos otros métodos de reproducción social. El conocido artículo de Heide Hartman, "The Unhappy Marriage Between Marxism and feminism [El infeliz matrimonio entre el marxismo y el feminismo]"[8], simplemente hizo explícita la lógica que reune los dos conceptos de reproducción, una vez éstos

---

[7] [Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978. Versión española como *El ejercicio de la maternidad*, traducción de Oscar Molina Sierralta, Barcelona, Gedisa, 1984].

[8] [En Lydia Sergeant, ed., *Women and Revolution*. Boston, South End Press, 1981].

fueron diferenciados por el género. Yo argumentaría que la tan venerada conjunción británica Lacan-Althusser simplemente encierra y reproduce la división de género dentro de la categoría "reproducción". No obstante, sea cual sea el nombre, la categoría de "reproducción social" tiende a desaparecer en el proceso. Subsumida en la metáfora de "reproducción", asume una relación femenina con "producción" y cae por la brecha abierta entre estas dos categorías. Cuando esto ocurre, es menos probable que veamos estas dos categorías —"producción" y "reproducción"— como dos mitades de un discurso basado en el género, entre las cuales "la familia" establece la diferencia. Es en este nivel, el nivel del discurso, donde la familia mantiene su poder y no en el lazo entre marido y mujer o padres e hijos. De hecho, los dos conjuntos de prácticas tienen obviamente poco que ver ya el uno con el otro.

Esto es todo lo que puedo ofrecer por el momento. El mío es un texto sin solución porque intenta describir un problema para el que, por ahora, no hay ninguna solución. Tampoco el trabajo sobre feminismo e historia cultural apunta a una dirección que pueda ofrecer solución alguna, ya que todavía no ha llegado a ninguna confrontación clara con "la familia". Y es que no veo cómo la misma figura de pensamiento puede ser instrumental para argumentar en favor del capitalismo y del patriarcado, y ser útil al mismo tiempo para argumentar en favor de los oprimidos por el capitalismo y el patriarcado. Concluyendo, pues, simplemente pretendo hacer lo que me sea posible para invalidar dos conclusiones, que ahora están pasando por resoluciones, basándome en que cada una de ellas realiza ciertas cosas de las que yo he culpado a "la familia". En primer lugar está la familiar idea feminista de *diferencia*. Ésta nos invita a añadir una sucesión interminable de conceptos a las categorías de clase y género —raza, etnicidad, por ejemplo—, cada una con su propia carga psicosocial. Cuando está contenida en este modelo, la raza, por ejemplo, pierde potencial para desestabilizar las nociones dominantes de clase y género. Por las mismas razones, pienso que la denominada solución postmoderna nos ofrece poco más que una *contradictio in terminis*. Armado con el postestructuralismo, el trabajo que se desarrolla a partir de la suposición de que podemos ir más allá del modernismo, simplemente descorporeiza al individuo definido por el marxismo y el feminismo. Con esto, también reproduce el problema del modelo de "diferencia" en una forma que, aunque quizá sea menos sentimental, es más difícil de diagnosticar políticamente. ¿Para qué sirve ver el género y la clase como otras tantas categorías si, al hacerlo así, eliminamos la posibilidad de comprender qué vida tan larga y qué poder tan enorme han disfrutado estas categorías tal y como han sido combinadas en "la familia"?

Llamando la atención hacia varias de sus manifestaciones en la cultura norteamericana contemporánea, he intentado mostrar que la fragmentación y dispersión de esta mitología no ha significado la disolución de la familia, sino más bien algo así como una metástasis

cultural. De hecho, las mismas estrategias que caracterizan a "la familia", estrategias que incluyen, diferencian y producen falsas equivalencias basadas en el género, hacen su reaparición siniestra en modelos teóricos tan sofisticados como el último capítulo del libro de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe *Hegemony and Socialist Strategy*.[9] Como he intentado sugerir mediante la referencia al artículo del *New York Times* sobre las víctimas del crack, los conflictos sociales suprimidos por estas estrategias no son menos letales por el hecho de adoptar una forma puramente discursiva. A su vez, el concepto de discurso no ofrece más posibilidades que el de familia para la resolución de problemas sociales. Sin embargo, los dos juntos ciertamente pueden identificar problemas. Una vez atrincherado en la academia, como lo ha llegado a estar en los Estados Unidos, creo que identificar tales problemas es precisamente lo que debería hacer el feminismo. Pero, dado que "la familia" es el lenguaje de una clase internacional, un feminismo americano no puede tratar "la familia" como un problema académico o incluso nacional y, al mismo tiempo, hacerlo bien. Puesto que el lenguaje de "la familia" constituye ya la base de una burguesía internacional, habrá de ser un feminismo internacional el que desestabilice ese lenguaje.

---

[9] [Ernesto Laclau-Chantal Mouffe, *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*, Londres, Verso, 1989, 3ª ed. Versión española como *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización democrática*, Madrid, Siglo XXI, 1987].

Historia y memoria de sí
Feminismo e investigación histórica en Italia

Annarita Buttafuoco

> La historia de las mujeres es, en primer lugar, memoria de sí, custodiada en la consciencia del valor de sí mismas, protegida por tanto de la insignificancia y de la marginalidad a las que se ve continuamente empujada por la historiografía oficial. Sin embargo, permanece inaccesible a las mujeres mismas si no consigue situarse en el espacio de la visibilidad y de la fruición pública. Por otra parte [...] la construcción y conservación de una memoria colectiva nuestra es uno de los recorridos obligados para activar procesos de libertad femenina.

Con estas palabras se abre el prólogo del segundo volumen de las actas del seminario dedicado a la *Experiencia histórica femenina en la Edad Moderna y Contemporánea*.[1] La iniciativa del seminario —que se desarrolló en dos largos ciclos de conferencias destinadas a un público de mujeres no especialistas: estudiantes, profesoras, pero también empleadas y amas de casa— estuvo promovido y organizado por la sección romana de la Unión de Mujeres Italianas (Udi), la asociación creada en 1944 por obra sobre todo de militantes del Partido Comunista (PCI) y del Partido Socialista (PSI). Estas mujeres, en la lucha antifascista, habían madurado un punto de vista crítico propio en torno a la condición femenina y una

[1] Introducción a *Esperienza storica femminile nell'età moderna e contemporanea*, a cura di Anna Maria Crispino, Roma, Udi-La Goccia, segunda parte, 1989, página 7.

estrategia de emancipación que durante cinco décadas —en sus diferentes formulaciones y relecturas— acompañaría y, de alguna manera, guiaría el proceso de toma de conciencia colectiva de las mujeres italianas respecto a sus propios derechos, marcando en muchos aspectos toda la vida cultural y política de la Italia republicana.[2]

Aquellas diez líneas, pues, tienen un timbre muy especial, revisten un significado muy particular, precisamente por la sede en la que fueron pronunciadas, como introducción a una colección de ensayos y de reflexiones sobre el movimiento feminista italiano desde finales de los años sesenta hasta los desarrollos más recientes. Las promotoras del seminario, en efecto, pertenecientes a la Udi, parecen asumir de forma global la cultura del feminismo, al menos bajo el perfil de la relación con la memoria/historia, representando en síntesis todos los elementos de una reflexión, a menudo contradictoria e irresuelta, que ha acompañado al feminismo italiano desde sus orígenes.

Memoria de sí, memoria colectiva, libertad femenina, visibilidad constituyen, en efecto, entre otras cosas, el eje en torno al cual se ha desarrollado la investigación histórica surgida de la cultura política del movimiento feminista, y que ha visto inicialmente una profunda ruptura con los sin embargo escasos precedentes de historia de las mujeres que se habían dado en nuestro país, aunque ellos mismos estuviesen estrechamente anclados en la proyección política expresada por las mujeres.

Sobre algunas de esas palabras clave de la cultura y la política del feminismo —no sólo italiano— quisiera proponer algunas reflexiones que espero sean útiles para el análisis de la forma en que, en la cultura de las mujeres, nos hemos referido a la relación con el pasado.

1.— "Je m'interroge"— ha escrito Michel de Certeau— "sur l'énigmatique relation que j'entretiens avec la société présente et avec la mort, pour la médiation d'activités techniques".[3] Siguiendo la huella indicada por el historiador francés, el primer problema con el que me enfrento en la definición del conocimiento histórico es el que remite a la relación que establece el investigador entre la sociedad presente, en la que *vive*, y la *muerte*. La relación de los seres humanos con el pasado está en efecto marcada por dos rasgos extremos que el historiador tiene la tarea de componer a través de la

---

[2] Para una historia de esa organización, provista de una antología de documentos, véase Maria Michetti, Margherita Repetto y Luciana Viviani, *L'Udi. Laboratorio politico delle donne*, Roma, Libera Stampa, 1985.

[3] ['Me interrogo sobre la enigmática relación que mantengo con la sociedad presente y con la muerte, por mediación de actividades técnicas'.] Michel de Certeau, "L'opération historique", en J. Le Goff y P. Nora, eds., *Faire l'histoire*, París, Gallimard, 1974, vol. I, pág. 3.

àctivación del proceso de la memoria, de volver a darle a aquella muerte (ya acontecida y para nosotros insostenible, porque nos recuerda la ineluctabilidad de nuestra propia muerte[4]— física o simbólica— que todavía tiene que acontecer) la vida que ha sido, a través de *nuestra vida misma.*

Esto comporta un juicio sobre vuestra vida y en consecuencia una selección de lo que estamos dispuestos a reencontrar de nosotros o diferente de nosotros en los hombres y las mujeres que nos han precedido.

La red sobre la que se teje el conocimiento histórico es la de la memoria que extiende sus hilos en el "vacío" de la amnesia. La amnesia y la memoria selectivas son en efecto la base de la relación que se da entre los seres humanos y su historia. La historiografía es la "técnica" que, a causa de su propio estatuto peculiar, se dedica a disipar la amnesia y a cultivar la memoria. Sin embargo, incluso la historiografía actúa de manera selectiva, procurando dejar en el limbo algunas experiencias o sacar a la luz otras, según el "punto de vista" personal, social, político que orienta a los investigadores. En efecto, la memoria, ha escrito Luisa Passerini, es una continua reinterpretación de sí, de la propia historia individual y colectiva, y "formas imaginarias y elementos tomados de la experiencia de lo real colaboran en la constitución de un sistema de memoria capaz de estrategias, e adaptaciones, de variaciones según cambie el presente."[5]

De este modo, también la amnesia y la memoria adquieren una historia propia porque, además de a la intervención individual del investigador en el sentido indicado antes, se conectan a los diferentes momentos sociales y políticos durante los cuales se pide, por parte de los diferentes grupos humanos, un cierto tipo de relación entre presente y pasado.[6]

La manipulación de la memoria y de la amnesia colectiva ha constituido, no por azar, el terreno sobre el que, a lo largo de los siglos, se ha desarrollado en su mayor parte la lucha por el poder (Roma y su historiografía representan en ese sentido un ejemplo significativo de ello, del mismo modo —y es un fenómeno que hemos podido observar en las celebraciones del bicentenario— que las lecturas de la Revolución Francesa).

---

[4] "No es mi muerte sino mi mortalidad lo que constato frente a la muerte de los demás. Aquí sucede una especie de desdoblamiento del tiempo: la muerte actual se refleja en el porvenir bajo la forma de suceso ineluctable": E. Minkowski, *Il tempo vissuto*, Turín, Einaudi, 1977, pág. 149. Véanse también las págs. 150 y ss.

[5] L. Passerini, "Storia orale: itinerari della memoria", en *L'informazione bibliografica,* 2, 1989, pág. 300. Véase de la misma autora las estimulantes reflexiones en su volumen *Storia e soggettività. Le fonti orali, la memoria*, Florencia, La Nuova Italia, 1988.

[6] A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola,* Turín, Einaudi, 1977, vol. II, *La memoria e i ritmi.*

Sin embargo, no es el uso instrumental o ideológico de la técnica historiográfica lo que quisiera subrayar aquí; tampoco me interesa el viejo problema de la no-objetividad de la historia. La dinámica presente/pasado, en efecto, me interesa más bien por la otra dimensión que abre y que raramente es tomada en consideración cuando nos interrogamos sobre el sentido de la historia: es decir, que la elección de los rasgos que deben ser iluminados a través de la observación histórica está determinada por un presente que ya implica una hipótesis de futuro.

La historia estudia el cambio, pero es capaz de "reconocer" lo que cambia porque entrevé en ello las líneas y los elementos de continuidad: procediendo así puede individualizar las líneas de tendencias futuras.[7] Aún más: la sociedad presente pide al pasado confirmación de las propias hipótesis conscientes o inconscientes de desarrollo en el futuro que, por lo demás, ha elegido ya, porque interroga a la historia sobre secciones específicas de experiencia y no sobre la globalidad de las preguntas que el presente podría plantear.

> La historia —ha afirmado Gerda Lerner— es algo más que una memoria colectiva: es memoria formada y construida para tener un significado. Este proceso, a través del cual los seres humanos conservan e interpretan el pasado, y luego lo reinterpretan a la luz de nuevos interrogantes, es "hacer historia". No es un lujo intelectual superfluo; hacer historia es una necesidad social.[8]

Al subrayar esta "naturaleza" peculiar de la operación histórica, no es mi intención reducir la historiografía a una especie de práctica táctico-estratégica; me urge evidenciar el aspecto cognoscitivo-proyectivo, incluso en sentido político, de la investigación histórica. En particular, desde el ángulo visual en el que me coloco aquí, el del sentido de la historia y de las modalidades de conocimiento histórico por parte del movimiento feminista italiano, quisiera sacar a la luz, dentro de lo posible, si la historiografía feminista está o ha estado marcada, y en qué medida, por la exigencia de formular un futuro posible, para el que se intenta construir una imagen significativa (no digo "positiva") de nosotras mismas y de nuestro movimiento.

Quisiera, en suma, intentar comprender qué tipo de proyectualidad colectiva nos ha inducido primero a rechazar y después a dedicarnos con pasión a "hacer historia", es decir, a combinar ideas y técnicas para un conocimiento que opere no sobre el análisis del sí individual, o extendido a unos sí que presumen estar conectados por una pertenencia común a un proyecto de cambio individual y

---

[7] Cfr. M. Bloch, *Apologia della memoria o mestiere di storico,* Turín, Einaudi, 1969.

[8] Gerda Lerner, "La necessità della storia e il mestiere di storico", en *Memoria*, 9, 1983, págs. 94-102.

colectivo (el feminismo, por ejemplo), sino un conocimiento que necesita superar incluso el muro de la muerte de las mujeres que nos han precedido y de sus movimientos. Es decir, un conocimiento que intente reanudar el hilo de la memoria que Ariadna perdió o que Teseo rompió después de haberlo utilizado para llegar a la salida del laberinto.

Enigma éste que, creo, debe ser resuelto *a priori* para individualizar las líneas interpretativas esenciales en nuestra investigación, porque es sobre estas dos crestas —pérdida autónoma o impuesta violentamente de nuestra memoria— donde se mantiene, con un equilibrio precario, la imagen doble que ha guiado hasta aquí la historiografía feminista sobre la que ha sido construida en parte nuestra identidad.

> La memoria —ha escrito Jacques Le Goff— es un elemento esencial de lo que ahora se suele llamar la *identidad* individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia.

Y, aún más, comentando un estudio sobre el sentido del álbum familiar, Le Goff apunta: "No siempre es el padre el retratista de la familia: a menudo es la madre". Y se pregunta: "¿debe verse en esto un vestigio de la función de conservadora del recuerdo que ha tenido la mujer, o una conquista de la memoria del grupo por parte del feminismo?"[9]

Memoria-identidad; mujer guardiana del recuerdo; feminismo y conquista de la memoria: estamos en el corazón del problema. Todo gira alrededor del primer perno: memoria-identidad, pero se le han añadido objetos y sujetos precisos: mujeres y feminismo.

Las mujeres, cuya identidad parece haber sido constantemente definida por otros, necesitan más que cualquier otro "grupo" construir una memoria que sirva de autorreconocimiento y valoración. No han sido, sin embargo, las mujeres, en general, quienes se han planteado el problema, sino las feministas, es decir, aquellas mujeres que han desarrollado un análisis de los mecanismos de la opresión sexual, hipotetizando su superación a través de prácticas políticas específicas. Esto quiere decir, además, que las feministas han tenido y tienen una particular interpretación del destino social de las mujeres en la historia, interpretación que es diferente según la específica valoración que viene dada de las causas de la opresión y de las rutas que, en el interior de las diferentes articulaciones del movimiento, han sido individualizadas y que individualizamos para su superación. Quiero decir con esto que incluso el concepto de *mujeres*, así como el de *feminismo*, llevan la marca de las diferentes

---

[9] J. Le Goff, "Memoria", en *Enciclopedia*, Turín, Einaudi, vol. VIII, 1979, *ad vocem*, pág. 1104 y 1097.

facciones y de las diferentes prácticas de las que cada investigadora feminista ha experimentado en el movimiento.

Esto abre una interrogación de fondo sobre el objeto mismo de la investigación histórica feminista: ¿cuáles son las mujeres que, borradas o ignoradas por la historiografía tradicional, queremos hacer emerger de nuevo recalcando "au crayon noir le trait d'un dessin effacé mais bien tracé dont personne jamais ne s'est préocupé?"[10] No podemos contestar "todas", porque nosotras también hacemos, necesariamente, una selección: el "lápiz negro", en efecto, no tiende a reencontrar más que las huellas del dibujo de vidas o de experiencias reconocibles, por afinidad o diferencia con las nuestras y, en consecuencia, *proponibles* al conocimiento.

Aquí se ubica el problema político que atañe a la historiografía feminista, dado que al definir cuáles son los requisitos que ponemos para que las mujeres del pasado emerjan del limbo, pedimos precisamente definir nuestra misma imagen, es decir, la legitimación de nuestra misma identidad.

La historia de la historiografía sobre las mujeres en Italia ha tenido en su gran mayoría este carácter.

2.— El movimiento italiano contemporáneo de las mujeres nace durante la guerra de Liberación, privado de raíces históricas reconocibles: fruto del proceso histórico-social a través del cual la nación italiana volvió a fundarse, la UDI —es decir, la organización más significativa por número de personas inscritas y por su capacidad de enraizarse en la sociedad italiana— parecía no tener memoria de una tradición femenina precedente de lucha por la emancipación, salvo en lo que se refiere a las figuras que la hagiografía más que la historiografía del movimiento obrero había salvado de un olvido completo.

El movimiento prefascista de las mujeres, aunque fuese conocido, era exclusivamente identificado por la Udi con las exponentes del movimiento socialista: el resto —incluso la experiencia de las feministas-socialistas— era completamente ignorado o reducido a mera curiosidad anecdótica. La cancelación operada por el fascismo y, antes aún, por las imposiciones de la política general del movimiento emancipatorio —el PSI a la cabeza, dado que desde 1911 se había pronunciado contra las propias militantes que hubiesen seguido trabajando también en el movimiento sufragista— seguían siendo, en la segunda postguerra, fuertemente operativos.

La situación no pareció modificarse en los años sesenta, cuando aparecieron una serie de estudios, los más importantes de los cuales, *Alle origini del movimento femminile in Italia*, de la historiadora comunista Franca Pieroni Bortolotti, y *Le origini del movimento*

---

[10] ['con un lápiz negro los rasgos de un dibujo borrado, pero bien delineado, del que nadie se ha interesado nunca']. A. Farge, "L'histoire ebruitée", en *L'histoire sans qualités*, París, Galilée, 1979, pág. 19.

cattolico femminile, de la historiadora católica Paola Gaiotti de Biase, fueron publicados en 1963.[11] Tales investigaciones, especialmente la primera, representan en Italia la primera propuesta hecha de una historiografía que coloque en el centro mismo del análisis el sujeto histórico femenino, en lucha por el derecho de ciudadanía y por la afirmación de la dignidad individual y colectiva de las mujeres.

Las temáticas y, sobre todo, el punto de vista crítico desde el que las autoras miraban las vicisitudes políticas y sociales italianas de la segunda mitad del siglo diecinueve y de los primeros años del siglo veinte —aunque fuese desde perspectivas políticas diferentes— no se convirtieron, sin embargo, en parte integrante de la cultura histórica italiana ni de la cultura política de las mujeres. Ni siquiera las dirigentes y militantes de la Udi, ni las del Cif (Centro Italiano Femminile), organización de orientación católica políticamente paralela a la DC (Democracia Cristiana), se refirieron a estos estudios para sostener y alimentar el debate sobre la condición femenina en la sociedad contemporánea.

El problema teórico-político de aquellos años que parecía no poder encontrar respuesta en el análisis del caso italiano desde la epopeya del Risorgimento en adelante, era, de hecho, en realidad, el de comprender la naturaleza y los resultados de los procesos de transformación que estaban afectando a toda la sociedad italiana en aquel momento. Era muy arduo definir y fijar —como pese a todo se intentaba hacer desde varios lados— el "lugar de la mujer" cuando la vida de todos y cada uno estaba tan agudamente marcada por la crisis del tránsito, obligado en ciertas vertientes, desde valores y comportamientos tradicionales hacia actitudes más en consonancia con una organización social "moderna" como era la prevista por el boom económico de los años sesenta.

La insatisfacción y el malestar de las mujeres; la respuesta a menudo confusa que ellas le daban; la modificación de sus expectativas, constituían, al contrario, en una cierta medida, los indicadores principales del momento que Italia estaba atravesando, dejando a sus espaldas la crisis de la inmediata postguerra y preparándose para vivir un período colmado de promesas.

En tal situación aparecía, pues, "a plena luz —como escribía el dirigente comunista Giorgio Amendola— la contradicción entre el nuevo puesto de la mujer en la sociedad y el puesto reservado todavía para la mujer en la ley, con patentes injusticias, limitaciones

---

[11] F. Pieroni Bortolotti, *Alle origini del movimento femminile in Italia 1848-1892*, Turín, Einaudi, 1963; P. Gaiotti De Biase, *Le origini el movimento cattolico femminile*, Brescia, Morcelliana, 1963. Franca Pieroni Bortolotti es autora de numerosos estudios sobre el movimiento de emancipación femenina; para un análisis de su obra y de su relación con los movimientos de mujeres contemporáneas véase mi *Introduzione* a F. Pieroni Bortolotti, *Sul movimento politico delle donne. Scritti inediti*, a cura di A. Buttafuoco, Roma, Utopia, 1987, págs IX-LXIII, ensayo en el que he anticipado algunas consideraciones que vuelvo a proponer en este trabajo.

ofensivas, prejuicios arcaicos, que no corresponden a los nuevos tiempos y los sentimientos nuevos".[12]

Con todo ello, los efectos del desarrollo económico que, al acabar los años cincuenta y en los primeros años sesenta, había llevado un número muy relevante de mujeres al mercado de trabajo; la difusión de la escolaridad y la introducción de su obligatoriedad hasta los catorce años que, por primera vez en la historia nacional, afectaba también a la masa de las niñas y adolescentes; la utilización cada vez más difundida de los electrodomésticos que parecía haber "liberado" a las amas de casa; la creciente influencia modernizadora de los medios de comunicación de masa, y especialmente de la televisión, sobre costumbres y hábitos en general; el debate interno de la propia Iglesia, con la apertura del Concilio Vaticano II sobre el papel de las mujeres en la comunidad eclesiástica y en la sociedad (la nueva dignidad de la mujer era uno de los "signos de los tiempos" indicados por Juan XXIII en *Pacem in Terris*) así como el clima político marcado por el centro-izquierda, hacían que la persistente condición de subordinación femenina fuese considerada en general un fenómeno completamente residual que se habría resuelto en poco tiempo.

El movimiento de emancipación femenina del siglo diecinueve y prefascista, juzgado como burgués *tout court*, según una tradición todavía viva —ésta sí— de rechazo de la "feminista" en toda la izquierda y más ampliamente en la cultura italiana de este siglo, era rechazado como una experiencia marginal, de élite, vivida solamente por una minoría de excéntricas xenófilas, incluso cuando Franca Pieroni Bortolotti demostraba su esencial enraizamiento en el proceso democrático de la Italia del siglo diecinueve e inicios del veinte.

Incluso la Udi, que precisamente por aquellos años luchaba contra todas las tentativas de deslegitimizar el movimiento organizado y autónomo de las mujeres, no entendió del todo el valor incluso político de los estudios sobre los primeros intentos de las mujeres italianas de definirse como sujeto político, y continuó liquidando aquella experiencia como expresión de la cultura burguesa.

Así pues, en los primeros años sesenta y hasta la mitad del decenio siguiente, la historia no asumió en el movimiento italiano de las mujeres el valor de un instrumento para construir una identidad colectiva de "género".

Sin embargo, también en el extremo rigor metodológico e interpretativo que caracterizaba los estudios de Franca Pieroni Bortolotti y de Paola Gaiotti De Biase, era evidente el carácter "contemporáneo" de estas investigaciones, como escribiría más tarde la misma Bortolotti. Frente a la primera articulación de la

---

[12] G. Amendola, "Il processo dell' emancipazione", en *Rinascita*, marzo 1964, pág. 165.

conciencia femenina presente en el movimiento emancipatorio del siglo diecinueve y a los instrumentos ideológicos y políticos preparados por la cultura del tiempo para desactivar su valencia pese a todo desquiciante del orden social dado, Franca Pieroni Bortolotti, especialmente, se había interrogado de hecho más en profundidad sobre el nexo cultura-política, sobre la estructura del poder, sobre los límites de la democracia, sobre el sujeto social y político mujer, reconducido perennemente a definirse sobre la base de su papel biológico-reproductivo y no —como pedían las primeras emancipacionistas y las mujeres de los años sesenta de este siglo— sobre la base de su relación con la sociedad y el Estado. "Detrás de aquellos trabajos [historiográficos] —escribía Pieroni Bortolotti en 1973— había también una serie de batallas por la emancipación, del sufragio a la paridad salarial, que en síntesis podríamos definir como de tipo igualitario, es decir, dirigidas a integrar a las mujeres en la sociedad actual, y *era evidente que estudiando los casos del siglo XIX o del nuestro, fuesen éstos los aspectos que se subrayaban*".[13]

El hecho es que, no sólo se continuaba queriendo reconocerse en la tradición socialista y comunista (Anna Kuliscioff y Clara Zetkin eran, aún siendo muy diferentes entre sí, los dos referentes obligados, especialmente por su posición dentro de las respectivas formaciones políticas, más que por su crítica de la condición femenina), pero, sobre todo, se opinaba que las propias "raíces" estaban en otra parte y no en el movimiento femenino prefascista. Se opinaba que éstas últimas estaban mucho más cercanas y todavía fuertemente impresas en la memoria de las militantes, cada una de las cuales podía rastrearlas directamente en su propia vida.

Como ha escrito Nicole Lapierre, "para proyectos nuevos, se afrontan nuevas esperanzas o nuevos consensos, derecho a la memoria y derecho al olvido"[14]: las dirigentes y las militantes de la UDI eligieron, al menos en parte, una especie de derecho a la amnesia, si no al olvido, respecto a las experiencias precedentes, que en aquel momento parecían demasiado embarazosas, difíciles de interpretar tanto en las líneas de continuidad como en las rupturas respecto a sus exigencias presentes de construcción y legitimación del propio movimiento.

Las mujeres, se pensaba, han nacido políticamente con la Resistencia y su tarea es construir el futuro. Ésta era la palabra de orden no explicitada, la convicción profunda, la necesidad vital de un movimiento de masa que entre miles de dificultades iba definiéndose y actuando en la propia política del presente.

---

[13] F. Pieroni Bortolotti, "Per la storia della questione femminile", en *Studi storici*, 2, 1973, pág. 451. Cursiva mía.

[14] Nicole Lapierre, "Dialectique de la memoire et de l' oubli", en *Communications*, mayo 1989, pág. 9.

3.— El feminismo de los orígenes, a fines de los años sesenta, expresa de cara a la historia una postura análoga, pero se plantea sin embargo el problema de fundar una tradición, incluso cuando parece negar esta exigencia.

Como ha observado recientemente Paola Di Cori, una de las historiadoras que con mayor sutileza se han interrogado, en estos años, sobre el proceso de elaboración de la historiografía de origen feminista en Italia,[15] el antihistoricismo del movimiento feminista de los primeros años setenta se debió en parte al rechazo del trabajo intelectual, considerado como fruto y sostén al mismo tiempo de una cultura y, por ello, de un sistema de poder exclusivamente masculino. En parte es común la convicción de que las mujeres implicadas en una experiencia de crítica radical a lo existente, están proyectadas hacia el futuro habiéndose desembarazado del peso de un pasado que no las vio representadas sino como víctimas: "¡hemos mirado durante 4.000 años; ahora hemos visto!"[16]

Gran parte de los panfletos, de los documentos, de la producción escrita de los primeros años setenta no lleva indicación alguna de lugar ni de fecha, a veces ni siquiera la firma, y no por "distracción" sino por elección consciente o no de una palabra que fundaba la historia y que en cuanto tal no sería borrada por el olvido: testigos de nosotras mismas, documentos vivientes de nuestra propia historia, poseíamos el tiempo y no permitíamos que él nos poseyese.

> En el colectivo, el tiempo se había detenido, la utopía era el presente, la memoria era tan corta como joven nuestra identidad: nosotras *éramos la historia*. Habríamos entrado mucho más tarde *en* la historia.[17]

La noción de historia remitía exclusivamente a la de "memoria": es decir, reclamaba el elemento subjetivo como fundador de toda posibilidad de conocimiento de sí y de la otra.

En la práctica de la autoconciencia, en la que se expresaba el feminismo italiano en su primera fase, se activaba de hecho el rechazo de cualquier mediación cultural, para asumir el valor de las vidas de las mujeres, de sus biografías concretas, como punto de partida para una producción autónoma de categorías interpretativas de la realidad, estableciendo un lazo entre teoría y práctica que

---

[15] P. Di Cori, "Prospettive e soggetti nella storia delle donne. Alla ricerca delle radici comuni", en Maria Cristina Marcuzzo y Anna Rossi-Doria, *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Turín, Rosemberg & Sellier, 1987, págs. 96-111; P. Di Cori, "Soggettività e pratica storica", en *Movimento operaio e socialista*, 1-2, 1987, págs. 77-90; P. Di Cori, "Il movimento cresce e sceglie la autonomia, 1974-1979", en *Esperienza storica femminile*, ed. cit., págs. 107-117.

[16] "Manifesto di Rivolta, 1971", en *I movimenti femministi in Italia*, a cura di R. Spagnoletti, Roma, Savelli, 1978.

[17] Emma Baeri, "Il canonico e la storica", en *Lapis*, 6, 1989, pág. 3.

habría sido — y aún lo es— el lazo distintivo del feminismo italiano.[18]

Las mujeres del feminismo italiano, por consiguiente, se han definido como sujeto histórico *por el hecho de ser* sujeto político: de ahí la identificación entre sujeto y objeto de la investigación, en la que el método de autoconciencia era asumido como método de indagación historiográfica.

La práctica de autoconciencia ha producido, por tanto, una serie de efectos extremadamente relevantes en la acepción con que se abordó en aquel momento la definición y una primera investigación de historia de las mujeres, en la cual

> la lectura e interpretación de la realidad se hizo enteramente depender de la subjetividad propia y de la confrontación de ella con la de otras mujeres —una actividad que ha acabado atribuyendo a las experiencias subjetivas los caracteres de verdaderas y propias entidades fundadoras y depositarias únicas de verdad histórica.[19]

Esta es la fase de la historiografía nacida de la cultura feminista que la misma Paola Di Cori define del reconocimiento, es decir, de una investigación fundamentalmente orientada a reencontrar en el pasado las huellas de las semejantes a nosotras, identificadas con las figuras de la transgresión femenina: la bruja, la loca, la prostituta, como expresión de lo femenino rebelde e indomado al que se le consignaba el mensaje sobre la irreductibilidad del feminismo al pensamiento dominante. Una tendencia ésta que fue puesta en evidencia en el primer congreso nacional de historia de las mujeres, desarrollado en Módena en abril de 1982, y que introducía una reflexión crítica sobre las modalidades de indagación que había caracterizado la investigación histórica de las mujeres hasta aquel momento.

"Cuando se habla de historia de las mujeres —afirmó en aquella sede una de las organizadoras del simposio, Sandra Cavallo— la relación con la práctica [política] se hace pronto evidente: el hecho de que seamos mujeres y como tales estemos directamente interesadas en comprender la realidad femenina, hace inmediata la identificación del investigador con el tema que investiga". Pero "precisamente este nexo tan estrecho entre compromiso político-existencial y compromiso científico ha provocado en estos últimos tiempos las críticas y autocríticas a la historiografía feminista".[20]

---

[18] Cfr. Paola Bono & Sandra Kemp, eds., *Italian Feminism: a Reader*, Edimburgo (de próxima aparición). Agradezco a las autoras el haberme permitido leer su trabajo antes de su publicación.

[19] P. Di Cori, "Prospettive e soggetti nella storia delle donne", op. cit., pág. 101.

[20] S. Cavallo, en *Percorsi del femminismo e storia delle donne*. Actas del Simposio de Módena 24 de abril 1982, suplemento a *Nuova DWF*, 22, 1983, páginas 9 y 10.

En efecto, la crisis y el fin de los colectivos de autoconciencia, la experiencia del "feminismo difuso", el nacimiento de nuevas formas de articulación política, en su mayoría caracterizadas por una fuerte implicación en el ámbito cultural, los Centros de estudio o de investigaciones de las mujeres, habían vuelto a dibujar, tras el fin de los años setenta y el inicio de los años ochenta, el mapa de los problemas de la política feminista en Italia.

Algunos análisis hacen resurgir la crisis y la transformación del movimiento de la crisis general de la sociedad italiana de aquel periodo que culminó con el asesinato de Aldo Moro por parte de las Brigadas Rojas. Personalmente creo que la interpretación de esa fase debe ser profundizada, pero es cierto que la reformulación misma de la presencia de los grupos feministas en la sociedad —la colaboración difícil, pero activa, con las administraciones de izquierda que había habido en numerosas ciudades italianas desde 1975 hasta los primeros años de la década de los años ochenta— determinó también un acercamiento diferente a la investigación histórica.

El cambio de perspectiva puede ser leído a través de diversas claves interpretativas, de entre las cuales la que se refiere al clima político general, aunque importante, no puede ni prevalecer ni ser exclusiva. Hay que decir ante todo que en el giro de algunos años, del inicio de los primeros grupos de autoconciencia y de los primeros colectivos, había cambiado la biografía misma de las mujeres implicadas en el movimiento feminista. De estudiantes a neolicenciadas, muchísimas habían entrado en el mundo del trabajo y muchas en sectores de producción cultural (editoriales, periodismo, televisión, universidad, etc.), haciendo valer también la cultura y la competencia adquiridas en el movimiento mismo.

Contemporáneamente algunas mujeres, especialmente investigadoras universitarias, se acercaban ahora al movimiento llevando su exigencia específica de una reflexión globalizadora sobre la cultura y sus procesos de neutralización de la diferencia de género como constitutiva de las estructuras simbólicas, del conocimiento, de la organización social en su conjunto.

El intercambio entre interior y exterior del movimiento, entre mujeres de formación cultural feminista que entraban en el "mercado" y entre aquellas que se habían formado fuera, en el "mercado", y sobre todo en la universidad, tuvo un efecto en mi opinión decisivo sobre la forma y los contenidos asumidos por el movimiento feminista a fines de los años setenta.

En este periodo, de hecho, el movimiento de las mujeres se articula en estructuras político-organizativas muy diferentes de las de los grupos de autoconciencia y de los colectivos originales. La fórmula organizativa que prevaleció ampliamente es la de los Centros de mujeres que muy pronto se multiplicarían en un proceso de crecimiento rápido que va desde 1977 —año en el que solamente existe un Centro, nacido por iniciativa de las redactoras de la revista *DWF Donna Woman Femme* y que lleva su mismo

nombre— hasta los primeros años ochenta en que nacen todos los demás, hasta alcanzar en 1985 el centenar en toda Italia.[21]

Los Centros nacen alrededor de una hipótesis de relectura crítica de la cultura codificada, en un proyecto general de producción cultural que tuviese en cuenta el valor y la "diferencia" del sujeto femenino como sujeto cognoscitivo y que respondiese en consecuencia también a una difundida demanda de elaboración teórica autónoma. Los Centros representan por ello la superación de las prácticas políticas precedentes, de cuyos valores no se reniega, pero se fundamenta ahora en una nueva relación con la cultura: también la cultura, rechazada durante un tiempo, se convierte así en ocasión de comprobación de sí, en la que invertir conjuntamente inteligencia y experiencia de vida.

> Inventar lugares donde [...] es legímito ejercitar la inteligencia propia *entre mujeres* con fines de conocimiento es signo también de un hecho de costumbre nuevo que coloca la intelectualidad femenina en el centro. En los Centros —continúan las autoras de una ponencia en el primer Congreso nacional de los Centros, celebrado en 1986— algunas mujeres se han propuesto como proyecto político el de transformar las propias competencias personales en cultura femenina colectiva y mujeres de diverso nivel cultural se han autodeterminado a encontrarse para reflexionar, proyectar y producir ocasiones y objetos de cultura.[22]

Todos los Centros de mujeres, incluso los más pequeños desde el punto de vista numérico o los "periféricos" respecto a las grandes ciudades nacen en torno a un proyecto de biblioteca especializada y de archivo histórico del feminismo. El intento es de hecho el de

> recoger, conservar y organizar el patrimonio documental, édito e inédito, fotográfico y sonoro (grabado en cintas) producido por mujeres individuales o por grupos, fundamentalmente a partir de los años setenta, con la doble finalidad de salvaguardarlo de la dispersión y ordenarlo para la investigación, el estudio y la reflexión.[23]

---

[21] Cfr. *Agenda del Coordinamento dei Centri, Librerie, Case delle donne*, Bologna, 1986. Sobre el proceso de formación de los Centros, sobre la identidad social de las mujeres que los fundaron y sus proyectos, véase "Identitá e funzione del Centri. Dieci anni di storia per il futuro", texto elaborado por el grupo 'Il filo di Arianna' de Verona y por el 'Centro di studi storici sul movimento di liberazione della donna in Italia' de Milán, en *Le donne al Centro. Politica e cultura del Centri delle donne negli anni '80*. Actas del Primo Congresso Nazionale dei Centri delle donne, Siena, 1986, Roma, Utopia, 1988, págs. 17-36.

[22] *Cultura e culture nei centri delle donne*. A cura della Biblioteca della donna dell'Aquila; del Centro Documentazione Donna di Pisa; del Centro Studi DWF di Roma, en *Le donne al Centro*, ed. cit., págs. 39-40.

[23] "Identitá e funzione del Centri", op. cit., pág. 21.

No se limitan, sin embargo, a la formación de archivos, en el sentido tradicional, se activa en vez de ello una investigación de los nuevos sistemas y métodos de clasificación del material bibliográfico y de archivo que "unan al rigor de las técnicas tradicionales la capacidad de expresar y representar adecuadamente los sujetos y las voces del universo femenino".[24] Esta perspectiva ocupa a algunos de los Centros mayores pero es un objetivo compartido por todos los demás, hasta el punto de traducirse en un trabajo específico que desemboca en proyectos de coordinación nacional e internacional.[25]

En todos los grupos que dan vida a los Centros, pues, el empuje más fuerte parece sobre todo el de "sedimentar memoria y conocimiento, contra el riesgo de anulación del patrimonio cultural elaborado por el movimiento".[26]

Así pues la "memoria" se convertía, a su vez, en un "proyecto político", en vez de en un producto intrínseco del sujeto individual y colectivo, como había ocurrido hasta poco tiempo antes.[27] El acento se pone todavía sobre la *historia* del propio movimiento: en algunos escritos se teoriza aún la imposibilidad de hacer historia si no es en cuanto sujetos directamente implicados en los casos de los que se quiere conservar el recuerdo, haciendo de él un hecho histórico digno por ello de historiografía.

Algunos de los primeros trabajos de investigación de conjunto, no por casualidad, se interesan por el movimiento feminista contemporáneo —dado en algun caso por agotado, en el momento en que había asumido connotaciones de movimiento cultural[28]— y son desarrollados sobre todo por sociólogas, más que por historiadoras, suponiendo que una distinción semejante tenga sentido, en el momento en que las disciplinas en torno al sujeto mujer se entrecruzan, prestándose instrumentos y métodos, hasta

---

[24] *Ibidem.*

[25] *Centri di ricerca e documentazione delle donne: esperienze di organizzazione e metodi di archiviazione.* Actas del seminario de Milán, 26-27 de noviembre, 1981. Milán, Centro di studi storici sul movimento di liberazione in Italia, 1982; cfr. también *Per le parole. Le iniziative a favore dell'informazione e della documentazione delle donne europee,* a cura di Adriana Perrotta Rabissi e Maria Beatrice Perucci, Roma, Utopia, 1989. (Actas del simposio internacional de los *Centri di Documentazione delle donne europei,* Milán, junio, 1988).

[26] "Quasi un'introduzione. Documento del *Gruppo convegno*", en *Le donne al Centro,* ed. cit., pág. 10.

[27] Sobre este aspecto véanse las observaciones de Laurence Klejman y Florence Rochefort, "Féminisme-Histoire-Mémoire", en *Pénélope,* 12, 1985, pág. 130.

[28] "El tiempo en el que vivimos hoy, al inicio de los años ochenta, y en el que esta posible identidad no convencional se está definiendo, quizá es aún en gran parte un tiempo de feminismo, aunque sea difuso y sumergido, *pero es seguro que estamos en el post-movimiento*". Franca Bimbi, *Prefazione* a *Dal movimento femminista al femminismo diffuso. Ricerca e documentazine nell'area lombarda,* a cura di Anna Rita Calabrò e Laura Grass, Milán, Angeli, 1983, pág. 10. Cursiva mía.

redefinirse en un umbral aún incierto que no divide sino que une, bajo la fuerza de preguntas que no nacen en primera instancia de las competencias profesionales —de "sociólogas", de "historiadoras"— sino de mujeres empeñadas en una apuesta con la definición de la propia identidad, subjetiva y política colectiva.

La exigencia de visibilidad exterior y la necesidad de legitimación —política, una vez más, pero ahora también académica— caracteriza la producción de los primeros años ochenta. En la revista "histórica" de investigación feminista, con grandes ambiciones internacionales *DWF*, fundada en 1975 y a cuya propuesta de relectura crítica de la cultura se había referido en parte el movimiento en la fase de su redefinición, se suma, en 1981, una revista que elige como ámbito más importante de la propia intervención el histórico. El grupo que da vida a *Memoria. Rivista di storia delle donne*, de hecho, está constituído en su mayoría por historiadoras de profesión, que se proponen explícitamente "construir la memoria de nuestra pertenencia a una historia femenina".[29]

En 1982, en Módena, como indiqué arriba, se desarrolló el primer simposio nacional de historia de las mujeres y por vez primera se confrontaron experiencias de investigación, cortes interpretativos, objetos de indagación privilegiados, hipótesis políticas implícitas en la investigación misma. El simposio se entendió como ocasión para un primer balance de la producción científica italiana y, contemporáneamente, de las relaciones entre esta producción y el feminismo: un lazo, éste, que fue contestado por algunas participantes en el simposio, con la acusación de academicismo lanzada contra alguna de las ponentes —todas ellas historiadoras de profesión además de mujeres que se reconocían como parte del movimiento.

En realidad las organizadoras y ponentes del simposio —que representa una etapa central en el tema de la relación entre feminismo e investigación histórica en Italia— subrayaban, de un modo que era todo menos académico, la necesidad de una mirada más articulada al objeto de la indagación (las mujeres del pasado) iluminada por un análisis más riguroso y articulado sobre el presente, sobre el sujeto que investiga. Si una crítica se tiene que hacer a la historiografía feminista producida hasta aquel momento, afirma Sandra Cavallo, esta crítica atañe a "lo inadecuado de las preguntas" que, al investigar, "nos hemos planteado sobre nuestro mismo presente".

> Si en la investigación se ha llegado a conclusiones parciales e insatisfactorias es porque los interrogantes eran parciales respecto a la condición femenina hoy.

---

[29] De Giorgio, "Mémoires d'Italiennes", en *Pénélope*, op. cit., pág. 151.

El simposio por lo tanto, como toda investigación histórica de las mujeres, según las organizadoras, tenía un sentido, porque

> proponer un esfuerzo de memoria crítica paralelo a las fases que ha atravesado el movimiento y las direcciones sucesivas seguidas por la historiografía sobre las mujeres, puede concernir no sólo a quien trabaja en este campo sino a todas aquéllas que están implicadas en una investigación personal de identidad femenina.[30]

A fines de 1984, en un intento de balance crítico llevado a cabo por *Memoria*, que busca conjugar legitimación académica y tensión política en la investigación, vuelve el interrogante sobre "la especificidad de la historia de las mujeres, de su estatuto", al que se responde, una vez más, admitiendo que

> volver a atravesar la historia y volver a ponerla en discusión es un problema no sólo de objeto sino de sujeto. No se trata tanto de crear un nuevo estatuto epistemológico cuanto de afirmar la preeminencia de un enlace entre sujeto y objeto de la investigación.[31]

No es posible, en este momento, hacer un análisis más profundo de los ámbitos privilegiados de los métodos utilizados en la investigación histórica feminista en Italia viéndolos en el panorama total de la historiografía general italiana. Este tipo de lectura, que sería, sin embargo, extremadamente útil para recoger las deudas y los créditos recíproos, nunca y muy raramente admitidos, por otra parte, entre los dos ámbitos, requeriría muchas páginas y reflexiones que profundizaran, por el hecho de que en el último quinquenio la producción historiográfica de las mujeres se ha desarrollado de modo considerable, tanto desde el punto de vista de la cantidad como desde el punto de vista de la calidad. La reciente creación de la *Sociedad Italiana de Historiadoras*, sus seminarios de estudio (el primero de los cuales, desarrollado en octubre de 1989 estaba dedicado no por casualidad al tema *Subjetividad, investigación, biografía*), e iniciativas como la Escuela de verano de Historia de las mujeres que habrá cada año en la Universidad de Siena —con el reconocimiento oficial del Ministerio de Instrucción Pública— testimonian sólo en parte su riqueza y vivacidad.

Sin embargo, para intentar sintetizar en una rápida, y por ello necesariamente esquemática, definición una tendencia mucho más articulada y compleja, se podría decir que, sobre todo, al lado de una historiografía *feminista* ahora confiada, en parte, a investigadoras no profesionales[32], se ha desarrollado en Italia en los últimos años, una

---

[30] S. Cavallo, op. cit., pág. 10.

[31] Angela Groppi-Margherita Pelaja, "L'io diviso delle storiche", en *Memoria*, 9. 1983 (en realidad 1984), pág. 18.

[32] Para esta categoría puede remitirse al volumen, por otra parte significativo, de Tilde Capomazza y Marisa Ombra, *8 marzo. Storie, miti, riti della Giornata Internazionale della donna*, Roma, Utopia, 1987.

historiografía de las mujeres sobre las mujeres en la que el nexo con las instancias políticas, aunque aún opere, ya no es explícito, como lo fue.

En cuanto a los temas de la indagación, sin embargo, se han cambiado las 'figuras' de lo femenino a las que se había dirigido en un principio —la bruja, la loca, la prostituta, a las que antes aludí— y los argumentos "obligados", como el parto y la maternidad, la atención prevaleciente parece de un tiempo a esta parte orientada al problema de las relaciones entre mujeres, a la expresión de conflicto/solidaridad entre ellas, a las relaciones de poder, a las diferencias que caracterizan sus proyectos de vida e identidad.[33]

Se trata de un tema que, una vez más, es central en el debate del feminismo, donde, sin embargo, la historia y la investigación histórica ya no son los ámbitos fuertes sobre los que se basa la relación, sino el de la reflexión filosófica, cuyas referencias principales están representadas por el grupo de la Libreria delle Donne de Milán y por el Gruppo di Filosofia Femminile Diotima, es decir de aquellos que basan su trabajo político intelectual en la necesidad de un pensamiento de la diferencia sexual y que remiten de modo específico a las elaboraciones de Luce Irigaray.

Incluso en el volumen publicado por el grupo de la Libreria delle Donne de Milán, *Non credere di avere diritti. La generazione della libertà femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne*, aparecido en 1987, la relectura del pasado, como ha hecho notar recientemente Ida Dominijanni "no se presenta en forma de una historia, sino de un recorrido subjetivo del grupo que lo ha vivido, de una acumulación firmada de tránsitos de experiencias y de pensamiento".[34]

Esta obra, que ha sido leída impropiamente, como una historia del feminismo italiano, no marca, en mi opinión, una nueva etapa, un punto avanzado en el corte metodológico y en la intencionalidad del análisis, sino que se presenta más bien como negación del trabajo histórico, para proponer si acaso una nueva filosofía de la historia. Perspectiva legítima, pero incompatible, creo, con la exigencia de reconstrucción crítica de una memoria colectiva que

---

[33] Es ejemplar en este sentido el simposio organizado por el Centro di ricerca e iniziativa delle donne de Bolonia en colaboración con la Universidad de Bolonia, en noviembre de 1986, sobre el tema de las redes de amistad en la historia de las mujeres, vistas a través de la categoría de las relaciones de *patronage: La ragnatela del rapporti. Patronage e reti di relazioni nella storia delle donne,* a cura di Lucia Ferrante, Laura Palazzi y Gianna Pomata, Turín, Rosenberg & Seller, 1988. El tema de las relaciones entre diferentes identidades y proyectos de vida también está en el centro de mi volumen sobre las dinámicas cotidianas entre emancipacionistas y niñas prostitutas asiladas en un lugar de rehabilitación proyectado por un grupo de emancipacionistas a inicios de este siglo: A. Buttafuoco, *Le Mariuccine, Storia di un'istituzione laica. L'Asilo Mariuccia,* Milán, Angeli, 1985.

[34] I. Dominijanni, "Radicalità e ascetismo", *Memoria*, nº 19-20, 1989 pág. 143.

sea también un *instrumento* para interpretar el presente y las posibles perspectivas de futuro.

La clave de lectura casi única del volumen está de hecho dictada por la "necesidad de dar sentido, exaltar, representar en palabras e imágenes la relación de una mujer con su semejante" y la categoría interpretativa a través de la cual se procede al análisis es la de la 'genealogía femenina', es decir, "el venir al mundo de mujeres legitimadas por su referencia a su origen femenino".[35] En el hecho de reconocerse en este origen, en la autorreferencialidad, se encuentra, de hecho, según las autoras, la libertad femenina: "la libertad ganada en las relaciones entre mujeres para una mujer es su libertad, y el pacto social con el que ella se liga en la libertad con sus semejantes, la liga al mundo entero".[36]

Vuelve aquí, con nueva fuerza, el lazo entre memoria y libertad, del que partí en mi reflexión. Contrariamente, sin embargo, a cuanto sucedía en nuestras primeras investigaciones, la fuerza de la subjetividad —la memoria de sí como memoria colectiva— en la perspectiva propuesta por la Libreria delle Donne de Milán, no articula, a mi juicio, un paradigma de libertad.

En vez de ello la "figura" que ésta presenta parece ser la figura rígida del reflejo especular, de la referencia a la madre simbólica. Ello orienta la investigación en una única dirección, aunque de enorme significado y fuerza simbólica, activando el conocimiento del pasado a través de la única clave de las relaciones entre mujeres —y desde una perspectiva que a veces asume el tono de artículos de fe— en una especie de relación autárquica de la que parecen suprimidos los contextos generales en los que, y es incluso obvio decirlo, las relaciones entre mujeres han sido articuladas, tanto en el pasado como en el presente, en una pluralidad de experiencias y de relaciones, incluidas las que existen entre hombres y mujeres, entre mujeres y niños, en sociedades no "separadas", sino basadas precisamente sobre una definición de las estructuras simbólicas y sociales de género.

Por el contrario, aunque en una dimensión "mítica", en las figuras de la loca, de la bruja, de la prostituta habíamos encontrado los rasgos de un pasado rebelde que legitimaba, en diferentes formas, nuestra lucha en el presente por la fundación de un futuro, por "mover" la historia, terminando por desmentir las generalizaciones —incluso las adoptadas por nosotras mismas— dando cuenta de la complejidad de los procesos a través de los cuales se define la identidad colectiva de género.

En suma, lo que la historia nos ha permitido, por la naturaleza misma de la disciplinas y por el tipo de preguntas que hemos sido capaces de dirigir al pasado —mientras nuestra misma identidad

---

[35] Libreria delle donne de Milán. *Non credere di avere dei diritti. La generazione della libertá femminile nell'idea e nelle vicende di un gruppo di donne,* Turín, Rosenberg & Sellier, 1987, pág. 9.

[36] *Ibidem.*

cambiaba a través de los varios momentos y los diferentes intentos de nuestra investigación intelectual y política— ha sido la libertad, el riesgo, por mejor decirlo, de enfrentarnos con una identidad femenina múltiple, con mujeres de las que éramos capaces de reconocer los rasgos que las hacían semejantes a nosotras, aceptando finalmente su diversidad también: no estando ya constreñidas a prestarles nuestros pensamientos para reconocernos sino activando una relación "laica" de conocimiento.

Esto ha significado acoger el desafío que las mismas mujeres del pasado nos proponían, el de un pensamiento ya no constreñido a mitos, a una sola categoría, sino inquieto: nunca pacificado, curioso, dispuesto al fatigoso y a menudo enervante ejercicio de volver a poner constantemente en cuestión incluso lo que parecía ya adquirido de una vez por todas. Hasta el antagonismo de nuestro pensamiento mismo.

II

Feminismo y Postmodernidad

Autómatas postmodernos[1]

Rey Chow

for A...

1.— *Modernismo y Postmodernismo: reenunciando el problema del desplazamiento*

Aunque todos opinemos con Fredric Jameson que la unidad del "nuevo impulso" del postmodernismo "no se da en sí misma, sino en el mismo modernismo al que trata de desplazar",[2] la cuestión de cómo exactamente es desplazado el modernismo sigue en pie. En este trabajo, haré mía la interpretación de "modernismo" que está enclavada, y es inseparable de los usos generalizados y popularizados de términos tales como "modernidad" y "modernización", términos que pertenecen a una tecnologización cada vez mayor de la cultura. Examino esta tecnologización en términos de tecnologías de la visualidad. En el siglo XX, la preocupación por lo "visual"—en un campo como el psicoanálisis, por ejemplo— y la perfección de tecnologías de la visualidad tales como la fotografía y el cine nos llevan más allá de la dimensión meramente física de la visión. Lo visual en cuanto tal, como una clase de discurso dominante de la

---

[1] Agradezco a Amitava Kumar y Peter Canning sus comentarios sobre este trabajo.

[2] Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, edited and with an introduction by Hal Foster, Port Townsend, Bay Press, 1983, pág. 112. [Versión española como "Postmodernismo y sociedad de consumo", en *La postmodernidad*, selección y prólogo de Hal Foster. Versión castellana de Jordi Fibla, Barcelona, Kairós, 1985, pág. 166].

modernidad, revela problemas epistemológicos que son inherentes a las relaciones sociales y a su reproducción. Tales problemas informan los modos mismos en que se construye la diferencia social, ya sea en términos de clase, sexo, o raza. En este sentido, la interpretación más estrecha del modernismo como suma total de innovaciones artísticas que surgieron en Europa y Norteamérica dentro del espíritu de un masivo despertar cultural —una emancipación de los hábitos de percepción del pasado— debe incluirse dentro de una interpretación de la modernidad como una fuerza de expansionismo cultural cuyos presupuestos son no sólo emancipatorios sino también eurocéntricos y pariarcales. El desplazamiento del "modernismo" en lo que ahora se denomina la era postmoderna debe ser enfrentado teniendo presentes dichos presupuestos.

Hay en general, a mi entender, una confusión respecto al *status* del modernismo como determinante teórico y el modernimo como efecto social. El descrédito del modernismo que oímos en los círculos del Primer Mundo —un descrédito que emana de un debate basado en la consideración del modernismo como "mítico", como "narrativo", o como lo que continúa los objetivos de progreso de la Ilustración europea— entiende el modernismo más o menos como un conjunto de creencias, una modalidad particular de conocimiento, o un tipo de subjetividad. La reescritura de la historia a través de lo postmoderno seguiría por lo tanto ese tipo de premisas para decir: éstas y estas otras eran las ideas dominantes que caracterizaron al modernismo y que han resultado ser enormemente ilusorias en la era postmoderna, etc. Si la "modernidad" está incompleta, entonces el postmodernismo la completa al hacer tambalear sus presupuestos. En consecuencia, si una de las características claves del modernismo es la clara demarcación de los límites cognitivos —una demarcación que se da con la hegemonía perceptual de la visión física en el período moderno— en el postmodernismo, entonces, no se hace otra cosa que hablar de límites que se disuelven, de tal modo que aquello que ve y aquello que es visto, lo que es activo y lo que es pasivo, etc., se transforman en posiciones intercambiables. La profusión del discurso y la ilusión de que todo discurso se ha vuelto permisible, hacen posible asociar el postmodernismo con un cierto tipo de abandono, tal como se sugiere en el título de una reciente antología editada por Andrew Ross, *Universal Abandon?* [3]

Una vez que veamos la problemática modernismo-postmodernismo no en términos de una sucesión de ideas y conceptos únicamente, sino como el desequilibrio de legados y síntomas en sus diferentes etapas de articulación, el "desplazamiento" del modernismo por el postmodernismo se convierte en una materia compleja, y puede variar según los objetivos por los que se debata el

---

[3] Ross, ed., *Universal Abandon?: The Politics of Postmodernism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

desplazamiento. Por ejemplo, para las culturas fuera del eje Berlín-París-Londres-Nueva York, no es exactamente cierto que el modernismo haya agotado su función y, por lo tanto, su eficacia imperialista. El "desplazamiento" ha de ser analizado en otros términos ya que estas "otras" culturas no controlaron la generación del modernismo ni teórica ni cognitivamente.

Por un lado, el modernismo es siempre, para estas otras culturas, un fenómeno desplazado, el signo de una marca ajena sobre las tradiciones indígenas. En Asia y Africa el modernismo no es un conjunto de creencias sino más bien un cuerpo extranjero cuya fisicidad ha de describirse como un "siempre ya" derrideano, a cuya omnipresencia, en otras palabras, se ha de responder como un dato tanto si nos gusta como si no. Por otra parte, el desplazamiento del modernismo en la postmodernidad tal como se debate actualmente en Occidente, en los escritos de Jean-François Lyotard, Jürgen Habermas, Fredric Jameson, y otros, tampoco parece correcto, pues el modernismo está todavía presente como legado ideológico, como hábito y como modo de ver familiar, incluso coherente. Si el Primer Mundo ha rechazado el modernismo, tal rechazo no es tan fácil para un mundo que lo vive todavía como trauma y devastación cultural. En palabras de Masao Mioshi y H. D. Harootunian:

> El agujero negro que se forma con el rechazo del modernismo es también apto para borrar la huella del expansionismo histórico de Occidente que era al menos co-funcional, si no instrumental, al producir una hegemonía epistemológica. He ahí la paradoja: mientras el postmodernismo busca remediar el error modernista de la dominación occidental, masculina y burguesa, vacía simultáneamente el único espacio donde pueden observarse los contornos del modernismo. Además, colonialismo e imperialismo son empresas que siguen adelante, y al distinguir el capitalismo post-industrial tardío del capitalismo liberal anterior, y al tolerar el primero a un tiempo que se condena lo segundo, el postmodernismo acaba consintiendo con la dominación económica del Primer Mundo que persiste en la explotación de los pobres de la tierra.[4]

En el Tercer Mundo, el desplazamiento del modernismo no es simplemente una cuestión de criticarlo en tanto teoría, filosofía o conjunto de ideas cognitivas; es más bien la irrupción de una problemática completamente diferente, el desplazamiento de un desplazamiento que se produce por exceso de lo que todavía se presenta como la oposición binaria modernismo-postmodernismo. Es a la luz de este doble o múltiple desplazamiento como puede diseñarse una intervención feminista en la escena postmoderna, en alianza con otros grupos marginados. Si lo que se excluye por la

---

[4] Introducción al número monográfico de *The South Atlantic Quarterly* sobre Postmodernismo y Japón, vol. 87, nº 3 (verano 1988), pág. 388.

lógica creadora de mitos del modernismo articula su "existencia" en lo que parece ser una era postmoderna radicalmente permisiva donde todo vale, el postmodernismo (llámese concepto periodizador, o si se prefiere, dominante cultural, según Jameson) es sólo una articulación retardada de lo que los "otros" de Occidente han vivido a lo largo del tiempo.[5]

Precisamente porque frente a la cultura dominante moderna de Occidente, el feminismo comparte con otros discursos marginados el *status* de una especie de "otro" cuyo poder ha sido el resultado de una lucha histórica, la relación entre feminismo y postmodernismo no ha sido fácil. Aunque las feministas toman parte en el proyecto ontológico postmodernista de desmantelar los enùnciados de la autoridad cultural que se encasillan en representaciones específicas, el enraizamiento del feminismo en luchas políticas abiertas contra la subordinación de las mujeres hace muy difícil aceptar el tipo de "abandono universal" postmoderno del título de Ross. Para algunos, la desestabilización de los límites conceptuales y las creencias concretas se convierte en un signo de peligro que amenaza directamente su compromiso con un listado de prioridades para el progreso social basado en la identidad y la razón.[6] Al tiempo que no estoy de acuerdo con el apoyo al pensamiento humanista como tal para fines feministas, creo que la desconfianza del "abandono" postmoderno puede verse como una resistencia estratégica al desmantelamiento del "regionalismo crítico" del feminismo (por utilizar un término de la crítica arquitectónica postmoderna[7]) y su política local.

En la colección *Universal Abandon?*, Nancy Frazer y Linda Nicholson explican este entendimiento del conflicto entre post-

---

[5] Desarrollo esta idea dentro del contexto de la literatura china moderna en "Mandarin Ducks and Butterflies: A Response to the 'Postmodern' Condition", *Cultural Critique*, nº. 5, págs. 69-93.

[6] Véase, por ejemplo, la respuesta de Daryl Mcgowan Tress (*Signs*, vol. 14, nº. 1, pág. 200) al texto de Jane Flax "Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory" (*Signs*, vol. 12, nº. 4, págs. 621-43): "Postmodernism, with its 'deep skepticism' and 'radical doubts' is not the medicine required to cure intellectual and social life of the aflictions of various orthodoxies (e.g., Marxist, Enlightenment, Freudian). What is sorely needed instead of theory that denies the self and integrity or reason is theory that permits us to achieve appropriate and intelligent trust in the self and in its various abilities to come to know what is real. .["El postmodernismo, con su 'profundo escepticismo' y sus 'dudas radicales' no es la medicina que se requiere para curar la vida social e intelectual de las aflicciones de las varias ortodoxias —por ejemplo, marxista, ilustrada, freudiana—. Lo que se necesita mucho en vez de teoría que niegue el ser y la integridad o la razón, es teoría que nos permita conseguir una confianza apropiada e inteligente en el ser y en sus varias habilidades para alcanzar a saber lo que es real"].

[7] Véase Kenneth Frampton, "Towards a Critical Regionalism: Six Points for an Architecture of Resistence", en Foster, págs. 16-30. [Versión española como "Hacia un regionalismo crítico: seis puntos para una arquitectura de resistencia", en *La postmodernidad*, ed. cit., págs. 37-58].

modernismo y feminismo en términos de filosofía y crítica social. Aunque critican las posiciones esencialistas que las feministas deben adoptar para poner en evidencia la primacía del género *gender* en las luchas sociales, desconfian en igual medida de los marcos filosóficos abstractos en que los teóricos del postmodernismo iniian a menudo su investigación. La "sospecha hacia lo grande" de Lyotard, por ejemplo, le lleva a rechazar el "proyecto de teoría social *tout court*"; y no obstante, "pese a sus limitaciones contra las historias grandes y totalizadoras, cuenta un largo cuento de hadas acerca de la tendencia social a gran escala".[8]

Los conflictos respecto a lo que constituye *lo social* equivalen a una de las controversias más significativas entre postmodernismo y feminismo. El postestructuralismo juega un papel en la relación de ambos con lo social. Para aquellos interesados en el postmodernismo, la descentralización del *logos* y el insostenibilidad del estructuralismo como modalidad de conocimiento proporcionan los medios para deshacer los grandes enunciados arquitectónicos del modernismo. Deshechos tales enunciados y su poder jerárquico, el significado de lo "social" se abre de golpe. Ya no es posible asumir un marco transparente y universal de realidad. En cambio, "tropos" y "realidad" se convierten en versiones recíprocas,[9] mientras aporías y alegorías representan un papel cada vez más importante en los actos de lectura más "naturales". Y sin embargo, precisamente porque el golpe subversivo del post-estructuralismo consiste en su rechazo a nombrar su propia política (puesto que nombrar como tal, en el contexto de la hegemonía política, pertenece a las tácticas de la cultura oficial doctrinaria) incluso cuando deconstruye el lenguaje del poder establecido desde dentro, no proporciona al postmodernismo un listado de prioridades bien definido ni un claro objeto de crítica que no sea "la cárcel del lenguaje". En su lugar, la crítica persistentemente negativa de la cultura dominante en términos totales produce un círculo vicioso que se repite a sí mismo como lo que Baudrillard llama "implosión" —la reducción de la diferencia "a la indiferencia, la equivalencia y la intercambiabilidad absolutas".[10] Puesto que las posiciones son ahora infinitamente intercambiables, muchos consideran que el postmodernismo puede ser poco más que una "inclusión recom-

---

[8] Frazer and Nicholson, "Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism", en Ross, ed. cit., págs. 88; 90.

[9] El argumento de Hayden White acerca de la historia en *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1978) sigue siendo ejemplar a este respecto.

[10] Craig Owens, "The Discourse of Others: Feminists and Postmodernism", en Foster, ed. cit. pág. 58. [Versión española como "El discurso de los otros: las feministas y el postmodernismo", en *La postmodernidad*, ed. cit., pág. 94].

pensatoria del estilo 'Yo estoy bien, tu estás bien', o atribución niveladora de 'marginalidad' subversiva para todos".[11]

Está así pues clara la dificultad que las feministas tienen con el postmodernismo. Aunque las feministas comparten tendencias postestructuralistas del postmodernismo al desmantelar enunciados universalistas, que para ellas se definen más específicamente como los enunciados del sujeto varón blanco, no ven terminada su lucha contra el patriarcado. Lo social para las feministas está por lo tanto siempre marcado por un claro horizonte de la desigualdad entre hombres y mujeres; lo social, porque está mediado por el género con sus manipulaciones ideológicas de la biología así como de representaciones simbólicas, nunca es bastante "implosivo" en el sentido de Baudrillard. Con este rechazo fundamental de la indiferencia mediante una insistencia en los efectos culturales de la diferencia de sexo y género,[12] las feministas siempre empiezan, tal como debe empezar el mundo no occidental, con el legado de la constelación del modernismo *y* algo más. Mientras que para el mundo no occidental ese algo es el imperialismo, para las feministas es el patriarcado. Deben empezar, tal como dicen Frazer y Nicholson, con la "naturaleza del objeto social que uno deseaba criticar" antes que con la condición de la filosofía. Este objeto es "la opresión de la mujer en su 'variedad sin fin y monótona similaridad'"[13].

2.— *La visualidad o el objeto "cargado de error"*[14]

Una de las fuentes principales de la opresión de las mujeres radica en el modo en que han sido sometidas a la visualidad. Este sometimiento es el resultado de un mecanismo epistemológico que produce diferencia social mediante una distribución formal de posiciones y que el modernismo amplía con la disponibilidad de tecnología tal como el cine. Por ello, para enfocar la visualidad como objeto de crítica, no podemos simplemente atacar el *hecho* de que las mujeres hayan sido reducidas a objetos de la "mirada masculina",

---

[11] George Yúdice, "Marginality and the Ethics of Survival", en Ross, ed. cit., pág. 215.

[12] Véase la argumentación de Naomi Schor en "Dreaming Dissimetry: Barthes, Foucault, and Sexual Difference", en Alice Jardine and Paul Smith, eds., *Men in Feminism*, Nueva York, Methuen, 1987, págs. 98-110.

[13] En Ross, ed. cit., págs. 91 y 102. La frase 'variedad sin fin y monótona similaridad' es de Gayle Rubin. "The Traffic in Women", en Rayna R. Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Woman*, Nueva York, Monthly Review Press, 1975, pág. 160.

[14] La noción es de Walter Benjamin.

ya que esto cosifica el problema al cosificar su manifestación más superficial.[15]

Si tomamos la visualidad precisamente como la naturaleza del objeto social que el feminismo debería criticar, entonces nos incumbe analizar el soporte epistemológico que la sostiene. Es en realidad un soporte en el sentido en que la producción de los "otros" de Occidente depende de la lógica de la visualidad que bifurca "sujetos" y "objetos" en las posiciones incompatibles de intelectualidad y especularidad.

Para ilustrar mi postura, me referiré brevemente a *Tiempos Modernos* de Chaplin, una película que demuestra con su uso de la tecnología cinemática la producción modernista del espacio del otro.

Hay, por supuesto, muchos modos de hablar de esta película, pero lo que la hace tan fascinante (y es éste un punto que puede generalizarse para incluir otras películas mudas) es el modo en que exagera y deconstruye materiales prefílmicos, en particular el cuerpo humano. Lo que queda claro en la película es cómo una percepción de lo especular no puede separarse de la tecnología, que convierte al cuerpo humano en el espacio de experimentación y producción en masa. Ningún público olvidará, por ejemplo, las escenas en que el personaje de Chaplin, un trabajador en la cadena de montaje, está tan acostumbrado a trabajar con las llaves inglesas que automáticamente aplica sus movimientos giratorios a todo lo que encuentran sus ojos. Esta *automatización* del cuerpo humano satisface *de manera mecanizada* una típica descripción de una forma popular degradada, el melodrama, de manera que sus personajes son personajes "que, con toda garantía, pensarán, hablarán y actuarán tal y como uno se lo espera".[16] El cine, pues, nos permite darnos cuenta de manera sin precedentes de la naturaleza mediada, es decir, tecnologizada, de los "sentimientos melodramáticos". Los rasgos típicos de la expresión melodramática —la exageración, el emocionalismo, y el maniqueismo— pueden así redefinirse como la erupción de la máquina en lo que se suponía espontáneo. Gestos y emociones son "engrandecidos" sentimentalmente del modo en que la realidad resulta "engrandecida" por la lente de la cámara.

En el trabajador en la cadena de montaje de Chaplin la visualidad se mueve en el sentido de la automatización de una figura oprimida cuyos movimientos corporales se tornan excesivos y cómicos. Estar "automatizado" significa estar sujeto a la explotación social cuyos orígenes están más allá de la comprensión individual, pero también significa convertirse en un espectáculo cuyo poder "estético" aumenta con la creciente torpeza e impotencia de cada uno. La

---

[15] Algo similar cabría decir de la pornografía. Los ataques a la pornografía que se centran solamente en su abuso de las mujeres no pueden dar cuenta de la pregunta acerca del por qué la pornografía sigue existiendo.

[16] James Smith, *Melodrama*, Londres, 1973, pág. 18.

producción del "otro" es en este sentido tanto la produción de clase como la diferencia estética/cognitiva. La cámara muestra esto excelentemente con movimientos repetidos de manera mecánica.

Estos momentos de *Tiempos Modernos* ayudan a situar en primer término de modo sumamente significativo la relación entre el exceso de espectáculo y el exceso de respuesta que Freud explora en su discusión de lo cómico en "El chiste y su relación con el inconsciente". La pregunta de Freud es: por qué nos reímos de lo cómico? De modo similar, en *Tiempos Modernos*, ¿cómo es que la automatización del "otro" que hemos descrito se convierte en fuente de placer para nosotros?

Al comienzo de su ensayo, Freud indica que el problema de lo cómico "subsiste con independencia de toda comunicación".[17] Para él, el principal interés de lo cómico reside en lo *cuantitativo*. Lo cómico es la "mimética ideacional que trae consigo la enervación somática". El gasto de energia que tiene lugar constituye el origen de la cultura en forma de diferenciación o división del trabajo:

> El efecto cómico no depende sino de la diferencia entre ambos gastos de carga psíquica o revestimiento, el del yo y el de la otra persona apreciada por la *empatía* o "proyección simpática" (Einfühlung) y no de aquello a lo que favorezca tal diferencia. Mas esta singularidad, que al principio nos desorienta desaparece en cuanto reflexionamos que el limitar el trabajo muscular e intensificar, en cambio, el intelectual es una de las características de la tendencia evolutiva del hombre hacia un más alto grado de civilización. Intensificando el gasto intelectual dedicado a la ejecución de un acto cualquiera alcanzamos una minoración del gasto de movimiento necesario para su realización, éxito cultural del que testimonian nuestras máquinas.[18]

Aunque los enunciados de Freud son ostensiblemente acerca de lo cómico, lo que revelan es la estructuración jerárquica de energías que se distribuyen entre el "espectáculo" y el "espectador" en los intentos intelectuales que forman la base de la cultura. Si lo cómico como tal hace aparente que el ser humano depende de necesidades corporales y situaciones sociales, significa asimismo que el momento de visualización coincide, en efecto, con una inevitable deshumanización en forma de objeto, físicamente automatizado, que *se produce como exceso espectacular*. La observación irónica de Freud de que esto es el "éxito cultural" que las máquinas evidencian sugiere que este proceso de deshumanización es acelerado por la sofisticación acelerada de la propia cultura intelectual.

---

[17] Freud, *Jokes and their Relation to the Unconscious*, translated and edited by James Strachey, Nueva York y Londres, Norton, 1963, pág. 193. ["El chiste y su relación con el inconsciente", en Sigmund Freud, *Obras Completas*, versión castellana de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 3ª ed., t. I, pág. 1139].

[18] *Ibidem*, pág. 195. [Edición española, pág. 1141].

En *Tiempos Modernos,* el "incremento del trabajo intelectual" no implica la psicología en el sentido popular de una interiorización de la acción dramática. Antes bien, implica una confrontación con las crueldades de la explotación industrial a través de nuestra risa, la respuesta que Freud define como la descarga de ese exceso de energía no utilizada que resulta de la diferencia entre las dos "expendiciones catéticas". Si el cuerpo del trabajador en la cadena de montaje es visto en lo que Freud llama su "gasto muscular", es visto también de un modo que no era posible antes de la producción en masa, incluyendo la producción en masa que es el momento fílmico. El "cuerpo humano" como tal es ya un *cuerpo trabajador automatizado,* en el sentido en que, en la nueva época, se convierte en un autómata, sobre el cual la injusticia social así como los procesos de mecanización, por así decirlo, "cobran vida propia". Así, el momento en que el "cuerpo humano" es "entregado" al campo de la visión es también el momento en el que es hecho excesivo y deshumanizado. Este exceso es la *puesta en escena* de la modernidad *par excellence.*

Si la lectura de Freud capta formalmente la capacidad y el límite del ojo de la cámara, este formalismo es en sí mismo un síntoma de la historia moderna a la cual intenta responder. Esta es la historia de la erupción de la "cultura de masas" como espacio tanto de un trabajo cada vez más mecanizado como de subjetividades multiplicadas sin precedentes y globalmente dispersadas. Mientras Freud analiza lo cómico como espectáculo, y en términos cuantificables, lee la "subjetividad" humana del modo en que una cámara capta la "vida". La movilidad automatizada del "otro" espectacularizado tiene lugar dentro de un marco de escoptofilia.

Que esta escoptofilia es machista queda claro cuando nos remitimos a otro texto de Freud, "Lo siniestro".[19] En este ensayo, Freud quiere hablar de emociones que pertenecen a modelos inexplicables de repetición psíquica. La lectura de *El hombre de arena* de E.T.A. Hoffmann, en el que el estudiante Nataniel se enamora de una muñeca, Olimpia, es central en su argumentación. Para Freud, el interés de la historia no reside tanto en este "romance" heterosexual como en el hombre de la arena y la "serie de padres" en la cual está descrito el trágico destino de Nataniel.

Pero la lectura enfáticamente machista de Freud —es decir, una lectura que produce una *densidad* cultural y psíquica para el sujeto varón— se convierte en una modo de ampliar el *status* de objeto visual en el que se arroja a la mujer. El cuento de Hoffmann, por supuesto, proporciona material para el ojo fotográfico de Freud al subrayar dos elementos en el enamoramiento de Nataniel por Olimpia. Primero: que él la ve por vez primera desde lejos, por lo que su belleza, borrosa y confusa, cobra un aura hipnótica. Segundo:

---

[19] Freud, "The Uncanny", en *Collected Papers,* vol. IV, Londres, The Hogarth Press, 1946, págs. 368-407. ["Lo siniestro", en *Obras completas,* ed. cit., t. III, páginas 2483-2505].

cuando finalmente se encuentran, el colapso de la distancia física que da origen a su placer al principio, es ahora sustituido por otra sensación —igualmente gratificante— su mecánica respuesta a todo lo que él dice en forma de "¡Ah, Ah!". La combinación de estos dos elementos —visualización y automatización— lleva a Freud a esta lectura:

> *Esta muñeca automática* [Olimpia], *no puede ser sino la materialización de la actitud femenina de Nataniel frente a su padre en la temprana infancia (...) Olimpia es, por decirlo así, un complejo de Nataniel, separado de éste,* que se le enfrenta como persona.[20]

Los dos argumentos de Freud, lo cómico y lo siniestro, son argumentos acerca de la cultura de masas, aunque no se enuncien explícitamente como tales. Ambos se entrecruzan en la noción del otro automatizado, que toma forma ora como lo ridículo, ora como la clase baja, ora como la mujer. El significado de mujer aquí es inseparable del significado de la lucha intelectual de clases en virtud del hecho de que la mujer es "producida" del mismo modo que, en Chaplin, es "producida" la clase baja. La visión de la mujer no está menos mecanizada que la visión de lo cómico, y ambas representan la relación crítica, en realidad reprimida, entre la escoptofilia modernista y los "otros" compulsivos y repetitivos con los que se enfrenta al Hombre Moderno.

Como decadencia del Modernismo, la cultura de masas es el lugar automatizado de los otros, el lugar de los otros automatizados, es el lugar de los autómatas. La automatización, en cuanto tal, es el "objeto social" que define el campo crítico para el feminismo. Pero no es un objeto que exista en forma pura alguna; antes bien, su impureza como construcción cultural con peso histórico significa que las feministas necesitan amarrarlo y dirigirlo constantemente en una dirección diferente de otros tipos de política que pueden, por ello, reclamar un mismo derecho. Las luchas se dan aquí entre (1) la perpetuación del modernismo machista, (2) el postmodernismo *feminizado* y (3) el postmodernismo *feminista.* Para entender esto, discutamos el término "abandono" del título de Ross.

"Abandono" pertenece a ese *corpus* de conceptos implícita o explícitamente asociados con la devaluación de las mujeres desde el siglo XVIII. Si la certidumbre de una cultura machista puede erigirse solo con el control del comportamiento del convencional "otro" sexual del hombre, la mujer, entonces cualquier sugerencia de "mal comportamiento" de la mujer equivale a una amenaza al soporte fundacional de la cultura. Tradicionalmente cualquier desviación de las virtudes exigidas a las mujeres se convierte en ocasión para la

---

[20] *Ibidem*, pág. 385, nota 1. [Edición española, t. III, pág 2492, nota 1468. Cursiva del original].

pedagogía moralista del varón (que ejerce el control social) y para sus reflexiones románticas (que celebran actos de trasgresión social). La noción de "abandono" pertenece a una economía en la que la hegemonía del varón depende de la "mujer de moral relajada" y sus afines "relajación moral como mujer" y "mujer como relajación moral" para una proyección de lo que es subversivo, impropio, marginal, indecible, etc. Teresa de Lauretis[21] ha denominado a esto la "violencia de la retórica" y criticado el machismo que informa la apropiación por parte de Nietzsche y de Derrida de lo femenino para la deconstrucción del poder establecido. Lo que Nietzsche y Derrida consiguen en filosofía, otros lo consiguen a través de las nociones de cultura de masas. Esta inscripción histórica de lo femenino en la noción de cultura de masas, argumenta Andreas Huyssen, es problemática sobre todo a causa de "el persistente encasillamiento como femenino de lo que está devaluado".[22] El caso de Emma Bovary, esa "ávida consumidora de literatura rosa",[23] es el más paradigmático. En el argumento de Huyssen, la ecuación "mujer = cultura de masas" es una amenaza a la seria pureza del modernismo culto.

Una vez señaladas las implicaciones de género, es posible ver cómo los debates del siglo XX sobre la cultura de "masas" —lo que ahora se llama cultura postmoderna— han sido dirigidos a categorías que conllevan la marca de la diferenciación sexual jerárquicamente definida. Por ejemplo, podemos ahora considerar el caso clásico de la denuncia devastadora de Adorno y Horkheimer de la cultura de masas americana en términos de un masculinismo políticamente astuto e intransigente. Adorno y Horkheimer definen la "industria de la cultura" como lo que "sustrae su función al individuo". Este individuo es el ser humano autónomo que mantiene una relación crítica de resistencia a los efectos embrutecedores de la cultura de masas no diferenciada. Este individualismo crítico de resistencia se extiende entre tanto a la obra de arte. El compromiso con la posibilidad de autonomía y liberación se expresa negativamente, en forma de un "a pesar de": a pesar de los poderes ensordecedores, cegadores y paralizadores de la masa, existe autonomía y liberación para los que siguen sobrios, alerta, con visión clara. Esto deja abierta, claro está, la cuestión de cómo se puede empezar a enfocar la naturaleza impura de la historia social, y cómo puede tener lugar la transformación social en un sentido colectivo o comunal.

---

[21] De Lauretis, "The Violence of Rhetoric: Considerations on Representation and Gender", en *Semiotica* 54, nº.1-2 (1985), número monográfico dedicado a *The Rhetoric of Violence*, editado por Nancy Armstrong. Reproducido en *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film and Fiction*, Bloomington, University of Indiana Press, 1987, págs. 31-50.

[22] Huyssen, *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington, University of Indiana Press, 1986, pág. 53.

[23] *Ibidem*, pág. 46.

La rigidez y pesimismo del "sello" de la escuela de Frankfurt en la cultura de masas han sido criticados desde muchos frentes. Mi intención al mencionarla es más bien enfatizar que precisamente porque el argumento de Adorno y Horkheimer ha tenido un impacto tan imborrable en nuestra concepción de la industria cultural durante tanto tiempo, paradójicamente permite a las descripciones "postmodernas", igualmente problemáticas, de la cultura de masas dadas por Jean Baudrillard poseer grandes poderes seductivos.[24] En Baudrillard, las actividades no resistentes del consumidor presumiblemente pasivo cobran ahora una dimensión "implosiva". La(s) masa(s), en su silencio persistente, sonámbulo, en su aquiescencia simulada o simuladora de los medios de comunicación, resulta(n) abandonada(s) y "femenina(s)" en la ruina de la representación. La teoría de Baudrillard no invierte el punto de vista de Adorno y Horkheimer acerca de las masas; antes bien, lo exagera y lo lleva a sus últimas consecuencias al sustituir la noción de una "industria" que lo controla todo por la de una masa que lo consume todo, una masa que, en su abandono, ya no permite la demarcación de límites claros, tal entre arriba y abajo. Huyssen escribe:

> Baudrillard le da un giro a la vieja dicotomía al aplaudir la feminidad de las masas antes que denigrarla, pero su jugada puede no ser más que otro simulacro nietzscheano.[25]

3.— *Del objeto a la estrategia*

Sea el repudio o el abandono de la masa feminizada, la problemática modernismo-postmodernismo continúa el pensamiento polarizado producido por la lógica de la visualidad. En Freud, la visualidad funciona mediante el desplazamiento, que hace explícito (convierte en forma externa) lo que son estados interiorizados llamados "neurosis" y "complejos". El lugar ocupado por la mujer, por las clases bajas, por las masas, es el del exceso; en la lectura de Freud su especularidad —su *status* de visual— es lo que permite la clarificación de problemas que están fuera de ellos y que los necesitan para su objetivación. Más allá de esta especularidad, ¿qué puede saberse del "objeto" feminizado?

---

[24] Véase especialmente Jean Baudrillard, *In the Shadow of the Silent Majorities or the End of the Social and Other Essays*, trans. Paul Foss, Paul Patton and John Johnston, Nueva York, Semiotext(e), 1983, y *Simulations*, trans. Paul Foss, Paul Patton and Philip Beitchman, Nueva York, *Semiotext(e)*, 1983. [Versión española de ambos textos en *Cultura y simulacro*, traducciones de Tony Vicens y Pedro Rovira, Barcelona, Kairós, 1987, 3ª ed.].

[25] Huyssen, op. cit., pág. 62.

La respuesta a esta pregunta es "nada", si insistimos en que este objeto es un fenómeno puro, una existencia pura. Sin embargo, si este objeto es verdaderamente un objeto *social* que está por naturaleza "cargado de error", criticarlo desde dentro equivale a criticar las fuentes sociales de su formación. Aunque sea en formas fragmentadas, tales críticas pueden llevar a subversiones que no reproducen meramente el mecanismo existente sino que ofrecen una alternativa para la transformación.

Para las feministas que trabajan en el Primer Mundo, donde prevalecen condiciones materiales relativamente estables, la crítica a la opresión de las mujeres puede adoptar un tono llamativamente desafiante como afirmación del poder femenino *tout court*. La disponibilidad de comida, espacio para vivir, medios mecánicos y electrónicos de comunicación, tratamiento psicoanalítico institucionalizado, y movilidad personal general significan que la "automatización" *puede* convertirse en autonomía e independencia. Por ejemplo, el desafío de Helène Cixous a la lectura freudiana de Hoffmann, representa este poder desafiante del autómata:"¿y si la muñeca se convirtiese en una mujer?, ¿y si *estuviese* viva?, ¿y si le diésemos vida al mirarla?".[26]

Estas preguntas feministas del Primer Mundo cortacircuitan el pesimismo neurótico de Freud al rechazar, por así decirlo, el reduccionismo de la lógica modernista de la visualidad y la polaridad del sujeto humano masculino frente al autómata feminizado que propone. Conserva la noción del autómata —la muñeca mecánica— pero cambia su destino al darle vida con otra mirada. Esta es la mirada de la crítica feminista. ¿Nos lleva su poder de animación de vuelta al lenguaje de Dios, un ser superior que otorga vida a un inferior? ¿O es el poder de una mujer que lleva la historia de su propia deshumanización sobre ella misma mientras habla por otras mujeres? El idealismo del feminismo del Primer Mundo nos haría creer lo segundo. El ser mítico de este idealismo es el "cyborg", esa criatura medio máquina, medio animal, al mismo tiempo comprometida y transgresiva, de la que habla Donna Haraway.[27]

Para las feministas que han vivido fuera del Primer Mundo como "nativas" de "culturas indígenas" (pues tales son las categorías en las que se las coloca, sin tener en cuenta su nivel de educación) el desafío de alguien como Cixous es siempre problemático, sugerente de no sólo la capacidad subversiva de la mujer sino también de la hazaña más familiar, opresiva y discursiva del "Primer Mundo". La situación cultural "postmoderna" en la que se encuentran las feministas no occidentales es difícil y cínica. Precisamente a causa del

---

[26] Cixous, "Fiction and its Phantoms: A Reading of Freud's *Das Unheimliche*", *New Literary History*, vol. VII, nº. 3, pág. 538. Cursiva del original.

[27] Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s", *Socialist Review*, nº. 80 (marzo-abril 1985). Reproducido en Elizabeth Weed, ed., *Coming to terms: Feminism, Theory, Politics*, Nueva York y Londres, Routledge, 1989, págs. 173-204.

mecanismo epistemológico modernista que produce el interés en el Tercer Mundo, el gran número de discursos que rodean este "área" son tratados, pensamos, como tantas Olimpias que dicen "¡Ah, ah!" a un sujeto occidental demandando mensajes uniformes repetidos. Para la feminista del Tercer Mundo, la cuestión no es nunca afirmar solamente el poder como mujer, sino demostrar cómo el interés por las mujeres es inseparable de otros tipos de opresión y negociación cultural. En una manera más pronunciada, por más tecnologizada/automatizada, su *status* como autómata postmoderno es tanto el sujeto como el objeto de sus operaciones críticas.

A la vista de esto, es importante ver que el estancamiento inherente a las intuiciones analíticas de Freud tiene que ver no sólo con la visualidad y con las polaridades ontológicas que aquélla comporta, sino también con el *instrumentalismo* al que se presta tal construcción del campo visual. Porque Freud otorga privilegio a la castración como modelo, está atrapado en sus implicaciones, por las que el "otro" que se construye, se construye siempre como lo que completa lo que le falta a nuestro "propio" conocimiento. Pero las raíces de la "falta" yacen más allá del campo de la visión,[28] por lo que privilegiar la visión como tal es siempre privilegiar una modalidad de ficción, un velo que persiste atrapado en una repetición sin fin de su propia lógica.

Por otro lado, el análisis de Freud de lo cómico sigue siendo instructivo porque en él encontramos una resistencia a la ilusión 'liberal' de la autonomía e independencia que podemos "otorgarle" al otro. Muestra que el conocimiento social (y la responsabilidad que este conocimiento comporta) no es simplemente una cuestión de empatía o identificación con el "otro" cuyas penas y frustraciones son convertidas en parte del espectáculo. La repetición, que se reconoce ahora visiblemente en el campo del otro, establece mecánicamente e intensifica las distinciones entre el trabajo espectacular (cinético) y el trabajo cognitivo, mientras que el excedente creado por su diferencia se materializa no sólo en términos emocionales (o imaginarios) sino también en términos económicos. Esto significa que *nuestros* intentos de "explorar el 'Otro' punto de vista" y de "darle la oportunidad de hablar por sí mismos" tal y como sucede en muchos discursos actuales, debe siempre distinguirse de las luchas del otro, no importa con cuánto entusiasmo asumamos la inexistencia de esta distinción. "Dejar vivir

---

[28] De Lauretis se enfrenta a este problema reintroduciendo la narración. Véase especialmente su capítulo "Imaging", en *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, University of Indiana Press, 1984. Neil Hertz plantea un argumento similar acerca de la lectura de Hoffman por Freud mostrando la necesidad de la literatura para el psicoanálisis: "sabemos que la relación entre lenguaje figurativo y lo que representa la figuración no puede ser adecuadamente entendida en metáforas de visión...". Véase "Freud and the Sandman", en *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Edited and with and Introduction by Josué V. Harari, Ithaca, Cornell University Press, 1979, pág. 320.

al otro" con una viveza nunca antes visible es una especie de inversión cuyos beneficios tornan, por así decirlo, a los que observan. Freud lo dice de este modo:

> Realizamos, pues, en la percepción de dicho movimiento [lo cómico], o sea en nuestra voluntad de comprenderlo, cierto gasto, conduciéndonos en esta parte del proceso psíquico exactamente como si nos situáramos en el lugar de la persona observada. Probablemente, al mismo tiempo advertimos el fin a que tiende dicho movimiento y podemos estimar, por anterior experiencia, la magnitud de gasto necesaria para alcanzar tal fin.
>
> En este punto prescindimos ya de la persona observada y nos conducimos como si quisiéramos lograr por nuestra cuenta el fin al que el movimiento tiende. Estas dos posibilidades de representación nos llevan a una comparación del movimiento observado con el nuestro propio. Ante un movimiento inadecuado y excesivo de la persona observada, nuestro incremento de gasto para la comprensión es cohibido en el acto, *in statu nascendi*, esto es, declarado superfluo en el mismo momento de su movilización, y queda libre para un distinto empleo o, eventualmente, para su descarga por medio de la risa. De esta clase sería, coadyuvando otras condiciones favorables, la génesis del placer producido por los movimientos cómicos: un gasto de inervación devenido inútil, como exceso, en la comparación del movimiento ajeno con el propio.[29]

La tarea con que se enfrentan las feministas del Tercer Mundo no es pues, simplemente, la de "animar" a las mujeres oprimidas de sus culturas, sino la de hacer de la condición automatizada y animada de sus voces el punto de partida consciente de su intervención. Esto no significa simplemente que ellas estén, como deben estar, hablando a través de límites y culturas; también significa que hablan desde la consciencia del discurso "intercultural" como límite, y que el uso mismo que hacen de la condición de víctimas de las mujeres y de las culturas del Tercer Mundo es a un tiempo sintomático e inevitablemente cómplice del Primer Mundo. Como dice Gayatri Spivak del contexto de la universidad americana: "la invocación a la extendida opresión de la mujer en cada estrato de clase y raza, ciertamente en la subcasta más baja, no puede hacer otra cosa que justificar los intereses institucionales de la (mujer) académica".[30] La movilidad ascendente de las feministas en la institución, en otras palabras, sigue todavía la lógica de la división del trabajo y de la diferencia social descrita por Freud en sus análisis de lo cómico. La aparente receptividad de nuestros *curricula* en el Tercer Mundo, una receptividad que hace pleno uso de especímenes humanos no occidentales como instrumentos para la articulación, es algo que

---

[29] Freud, "Jokes", pág. 194. [Edición española, pág. 1140].

[30] Spivak, "The Political Economy of Women As Seen by a Literary Critic", en Weed, op. cit., pág. 220.

deberemos practicar y deconstruir al mismo tiempo. La feminista del Tercer Mundo habla de, para, y como esta disyunción:

> El informador privilegiado del Tercer Mundo cruza culturas dentro del entramado hecho posible por el capital socializado, o desde el punto de vista de la élite indígena intelectual o profesional en países del Tercer Mundo hoy. Entre los últimos, el deseo de "cruzar" culturas significa acceso, de derecha *o* izquierda, feminista *o* machista, a la cultura de élite de la metrópolis. Esto se hace por la cosificación de la particular "cultura del Tercer Mundo" a la que pertenecen. Aquí la entrada en el consumismo y la entrada en el "Feminismo" (propiamente dicho) tienen muchas cosas en común.[31]

Por la lógica de la cultura cosificada, el feminismo comparte con otros discursos marginales, a los que se les ha dado "visibilidad", el mismo tipo de destino, el de cosificación y subordinación bajo términos tales como "diversidad cultural", actualmente populares en los ámbitos académicos de los Estados Unidos. Mientras todos los grupos hablan como autómatas al sujeto neurótico de Occidente, un creciente ímpetu de instrumentalismo, tal como se evidencia en antologías sobre el postmodernismo y el feminismo, busca reabsorber las diferencias entre ellos. Nuestros aparatos educacionales producen cada vez más metasistemas, programas y categorías en esta dirección. El feminismo ya se ha convertido en un tipo de conocimiento para ser controlado expeditivamente a través de marcos epistemológicos tradicionales como el género *genre* de la "Historia de las ideas".

Ser conscientes de tales hechos no nos permite defender la pureza del feminismo frente a sus varios *usos*. Aquí, la feminista del Tercer Mundo por ser utilizada como tantísimos tipos de autómatas a la vez, ocupa un espacio para alianzas estratégicas.

Una alianza así se logra al poner en primer plano la significación política de posiciones teóricas feministas, incluso si pueden tener que ver ostensiblemente poco con la política en el sentido más limitado de la economía política. La negativa, por parte de muchas feministas, a abandonar lo que podría designarse como áreas "femeninas" incluyendo la minuciosa atención a los textos, puede verse a este respecto como una negativa a abandonar lo local como base, como frente de guerra, cuando los disparos de cañón del modernismo patriarcal todavía se escuchan en todas partes. Aunque esta base es también ese "objeto social" que las feministas deben criticar, abandonarla por completo significaría una rendición completa ante el enemigo. Naomi Schor lo expresa de este modo:

---

[31] *Ibidem*, pág. 221.

> Tanto si lo "femenino" es una construcción masculina como si no, un producto de una cultura falocéntrica destinado a desaparecer, en el actual estado de cosas no podemos permitirnos no reivindicar sus derechos incluso mientras desmantelamos los sistemas conceptuales que los apoyan.[32]

Elizabeth Weed comenta:

> La insistencia de Schor en la necesidad de una especificidad femenina es política. Representa un reconocimiento por parte de algunas feministas (...) de que gran parte de la teoría postestructuralista que no es explícitamente feminista es simplemente ciega a la diferencia sexual, o que, en su deseo de ir más allá de la oposición varón/hembra, subestima el peso político entero de las categorías.[33]

Así, el "objeto social" para el discurso feminista en general —la opresión de las mujeres— se convierte tanto en objeto como en agente de crítica. Frente al postmodernismo, la pregunta que las feministas deben hacer *repetidamente* es: ¿Cómo debemos enfrentarnos a lo local? En lugar de lo local, las descripciones del postmodernismo normalmente nos porporcionan listas que manifiestan lo que dice Lyotard literalmente: "No es que uno pueda hablar de todo, es que debe hacerlo".[34] La imposibilidad de tratar lo local excepto dejando que todos hablen y/o que se hable de todo al mismo tiempo lleva a una situación en la que la hegemonía en el sentido gramsciano siga siendo un peligro. Pero con este peligro surge también una forma de oportunidad, de la que se apropian las feministas al situarse en cada punto de una constelación de fuerzas políticas sin perder jamás de vista la subordinación histórica de la mujer.

Reivindicar lo local no implica por lo tanto esencializar una postura; en lugar de ello, significa utilizar esa postura como paralelo para aliarse con otros. Para la feminista del Tercer Mundo especialmente, lo local nunca es "uno". Antes bien, su propia "localidad" como construcción, diferencia y autómata, significa que reivindicar los derechos de lo local es siempre reivindicar los derechos de una forma de existencia que es, por origen, de coalición.

Por contraste, el listado postmodernista neutraliza la naturaleza crítica de tales existencias de coalición. El listado permite que se vea

---

[32] Schor, *Reading in Detail: Aesthetics and the Feminine*, Nueva York y Londres, Methuen, 1987, pág. 97.

[33] "Introduction: Terms of Reference", en Weed, op. cit., págs. xvii-xviii.

[34] Lyotard, "Presentation" en *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pág. 133. Citado por Warren Montag, "What is at Stake in the Debate on Postmodernism?", en Ann Kaplan, ed., *Postmodernism and Its Discontents: Theories, Practices*, Londres y Nueva York, Verso, 1988, pág. 91.

a los "otros", pero no prestará atención a lo que dicen. En la universidad americana de hoy en día, la lógica del listado se manifiesta en el *alistamiento* entusiasta de mujeres, negros, asiáticos, etc., en el empleo de sus "ofertas" de materiales de culturas no occidentales. Los que han sido contratados bajo tales circunstancias saben hasta qué punto sus historias y culturas alcanzan los foros internacionales significativos, que en conjunto están controlados por tópicos tales como el "modernismo" y el "postmodernismo". Aquellos que quieren enfrentarse con lo local deben por lo tanto proceder mediante gestos hacia el foro en general, o con lo que hoy en día llamamos, siguiendo el lenguaje del mercado, "packaging". Se sabe que mientras se trate de abstracciones del Primer Mundo —lo que Frazer y Nicholson quieren decir con "filosofía"— se tendrá una audiencia. En cuanto a especificidades locales —incluso aunque sean *buzz words* [35] para una política de abandono— el público normalmente asiente con buena voluntad y hace oídos sordos, y los lectores se saltan las páginas.

Es pues como resistencia al alistamiento postmodernista como se han explorado diversas estrategias para la coalición entre el feminismo y el postmodernismo, ya que ambas forman parte de un "regionalismo crítico". Donna Haraway y Teresa Ebert definen la teoría cultural feminista postmoderna como práctica "opositora";[36] Craig Owens debate la necesidad de marcar sexualmente [*genderize*] a los formalismos de la estética postmoderna y de reavivar la sustancia del pensamiento postmoderno;[37] Jane Flax habla de "la incrustación de la teoría feminista en los procesos sociales mismos que estamos intentando criticar".[38] Quizá lo que es más crucial sobre el encuentro del feminismo y el postmodernismo es que, tras la negativa a dejarse seducir en el abandono, las feministas tampoco desprecian la "novela rosa" que es el postmodernismo. Al contrario, extraen de los gritos de abandono el potencial de crítica social que se podría haber perdido en las implosiones de simulacros. El rechazo cuidadoso del abandono postmodernista como política universalista va de la mano con su insistencia en la necesidad de

---

[35] [Palabra comodín, con 'gancho' publicitario, que de inmediato atrae la atención y el interés como reclamo, y que a fuerza de parecer remitir a tantas cosas vagas, no define nada en particular. En los años setenta, por ejemplo, el término 'estructura', o en la siguiente década 'crisis del sujeto' o 'deconstrucción' han sido *buzz words* en ambientes académicos sólo superficialmente 'intelectuales' al ser utilizados no como conceptos claros sino como aproximaciones vagas y difusas].

[36] Véase Haraway, "Cyborgs", op. cit.; Ebert, "The Romance of Patriarchy: Ideology, Subjectivity, and Postmodern Feminist Cultural Theory", *Cultural Critique*, nº. 10, págs. 19-57.

[37] "...la insistencia de las mujeres en la diferencia e la inconmensurabilidad puede ser no sólo compatible con, sino también un ejemplo del pensamiento postmoderno", en Foster, ed. cit., págs. 61-62. [En el caso de esta cita se ha tenido que enmendar la versión castellana, en la pág. 100 de la edición ya citada, donde la palabra inglesa 'insistence', *insistencia*, ha sido traducida como 'existencia'].

[38] Véase Flax, op. cit., pág. 638.

detallar la historia, en el sentido de desmenuzarla, de manera que mientras gana más terreno en la lucha social, la diferencia sexual se convierte en un modo de comprometerse no sólo con las mujeres sino también con otros tipos de subyugación. El futuro de los autómatas feministas postmodernos se describe en este enunciado de Elizabeth Weed: "Si la diferencia sexual se desestabiliza todavía más, vivir como mujer se convertirá en un proyecto más fácil, pero eso será resultado del continuo desplazamiento de 'las mujeres', no de su consolidación".[39]

[39] Weed, op. cit., pág. xviv.

Cambiando los hechos de la vida
El caso de Baby M

Christie McDonald

En este trabajo esbozo partes de un programa para tratar la cuestión de cómo la novedad surge a través de la especificidad de casos. Mi tema es el significante flotante en que se han convertido la maternidad y la madre.[1] Estoy interesada en los modos en que las narrativas (literarias, críticas y las de los medios de comunicación) se dirigen hacia sucesos singulares para reconstituirse a sí mismas. Lo que centra mi interés es la asignación a la madre de la procreación (y de la creación del sujeto), y la definición o designación de un lugar para la mujer en tanto criatura natural y social: preguntar si su esencia debe estar ligada o no al determinismo biológico de traer niños al mundo.[2] Hoy es ésta una cuestión que no puede disociarse de relatos individuales que, como el de Tristam (en *Tristam Shandy*), empiezan *ab ovo*.

El suceso en cuestión es el juicio por la custodia de Baby M. Comprende avances en las tecnologías de la reproducción y las cuestiones éticas que han surgido como consecuencia de ellas. Aunque el problema del descubrimiento y la invención ha sido diversificado según áreas de interés, o disciplinas en el sentido tradicional del término, parece importante preguntarse si hay un denominador común dentro de esta diversidad, y si es así, cuál podría ser su *status* en el uso no sólo de teorías y de movilización de principios, sino también en el estudio de ejemplos, para pasar del

---

[1] Agradezco a Catherine Stimpson sus comentarios sobre la primera versión de este artículo.

[2] No puedo tratar directamente el problema del aborto en este trabajo, aunque algunos de los argumentos desarrollados a favor y en contra de él corren paralelos a los usados en el caso de la subrogación.

pensamiento cognitivo al ético. Dos hipótesis sirven como punto de partida para lo que sigue: 1) El problema de la resistencia a lo nuevo y su aceptación e integración implica definiciones de lo que es pertinente, o importante, para el pensamiento de una época dada.[3] Al trasponer ideas de una disciplina a otra, al volver a formas y discursos anteriores, el surgimiento de la novedad depende de una compleja relación entre una tradición de pensamiento y la repentina aparición de lo que llamaré hechos. Clarificar lo que se quiere decir con "hecho" en tales casos no es fácil. Aunque a un cierto nivel los hechos como sucesos son construcciones culturales, sujetos siempre al proceso de interpretación, hay un límite a esta definición en el contexto de acción, dolor y aflicción humanos. 2) El pensamiento ético puede definirse aquí como el cuestionamiento del *status* del suceso particular y su inserción en un sistema de pensamiento: hacer relevante lo que es contingente, relativo, incluso provisional. El sistema legal en los Estados Unidos, por ejemplo, se basa en los precedentes sentados por casos anteriores, y esto convierte lo que es contingente en un futuro dato. Dentro del marco de un caso específico quiero preguntar no sólo qué legitima un juicio ético, sino también cómo se juzga.[4]

El paso del pensamiento como invención al hecho como experimento se debate actualmente en biología, donde los avances de las tecnologías de la reproducción hacen ahora urgentemente necesario negociar estas cuestiones. Lo que hace que este paso sea realmente importante ahora, como J. Testart ha señalado en su libro *L'oeuf transparent*, es que la ética debe constituir un puente entre esta generación y la siguiente, porque no hay nada que se haya descubierto en la ciencia y en la tecnología que no pueda ser sometido a prueba. Así que si no se puede limitar la invención, hay que ser capaz de debatir un límite a sus aplicaciones. Esto significa cuestionar no sólo el pensamiento y las tradiciones heredadas del pasado, sino también los legados que dejará esta generación. En ellos está la definición del porvenir,[5] y existe un peligro de que esta generación pueda estar organizando el olvido de "quiénes somos".[6]

---

[3] Para el problema de la invención, véase Judith Schlanger, *L'invention intellectuelle*, París, Fayard, 1983.

[4] Este es el problema planteado por Vincent Descombes en su obra *Proust: Philosophie du roman* (París, Minuit, 1987). Debo dejar para otra ocasión el tema de la cobertura de los acontecimientos por los medios de comunicación: hacer el escrutinio de las formas en que los medios repiten o se separan de las normas establecidas de pensamiento. Lo que está en juego es la forma en que la prensa mobiliza armas analíticas que implican juicios de valor para llegar a un público amplio ya sensibilizado con ciertos problemas —en este caso, las tecnologías de reproducción.

[5] J. Testart, *L'oeuf transparent*, París, Flammarion, 1986, pág. 165. [Versión española como *El embrión transparente*, traducción de Oscar Caballero, Buenos Aires, Granica, 1988].

[6] Michel Serres. "Prefacio" a *L'oeuf transparent*.

Simone de Beauvoir articuló la cuestión de la maternidad en sus propios términos. En 1949, escribió en *El segundo sexo*, que la maternidad había sido considerada tradicionalmente un destino psicológico y biológico para las mujeres a fin de perpetuar la especie; que este mismo destino era lo que colocaba a las mujeres en una posición de inferioridad respecto al hombre en el mercado de trabajo, en particular, y en la sociedad, en general. Ella argumentaba que la mujer ya no necesitaba considerar el acto de dar a luz como lo que hace de un ser humano 'mujer' "un *valor completamente* realizado". Una mujer "no hace verdaderamente al niño", escribió, "sino que éste se hace en ella; su carne no engendra más que carne..." Manteniendo el binarismo de la oposición de la naturaleza a la cultura, de Beauvoir colocaba al "ser completamente humano", cuyo surgimiento depende de la vida mental, frente a la biología. Ella proclamaba que la naturaleza debe ser transcendida por la cultura, a fin de que la mujer se convierta en un sujeto existencialmente libre. En la tradición occidental, que, para decirlo con sus propias palabras, había representado a la mujer como inmanencia y al hombre como trascendencia, sólo esos actos creativos "que emanan de la libertad plantean el objeto como valor y lo revisten de una necesidad..."[7] Ella afirmaba que no existe el llamado instinto maternal, o que en cualquier caso este concepto no podía aplicarse a la raza humana. La actitud de la madre ha de definirse según el modo en que ella asume la maternidad, con todas las variables contextuales que ésta pudiese implicar. La cuestión aquí es el rechazo a una teleología en la naturaleza, sobre la que se basaría el contrato social, a favor de una *elección*: la libertad de elegir a través del control legal de natalidad o del aborto legal; el derecho a rechazar la reproducción biológica en favor de otras formas de creación (la escritura filosófica o literaria, por ejemplo). En pocas palabras, de Beauvoir rechazaba el concepto de una esencia femenina al afirmar, en la ya famosa frase, que "no se nace mujer: llega una a serlo". Su meta era lograr para la mujer el *status* de sujeto auténtico: un sujeto cuya plenitud no dependiese de una alteridad.

Un estudio crítico de los fundamentos filosóficos de la postura sociológica de de Beauvoir requeriría un examen de los valores humanísticos y de las consecuencias para una postura feminista de modalidades androcéntricas de pensamiento: las paradojas que surgen del rechazo de la maternidad en nombre del humanismo. Ese estudio crítico debe reservarse para otra ocasión. Lo que me interesa aquí es que en los años transcurridos entre la publicación de *El segundo sexo* en Francia y las cuestiones de hoy en día, la postura de de Beauvoir ha influido a través de formas más extrañas de lo que se podría haber imaginado. Ahora podemos reconocer, en su intento por establecer la independencia, igualdad y

---

[7] *The Second Sex*, Nueva York, Knopft, 1978, pág. 514. [Versión española de Pablo Palant, Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1982, t. II, pág. 275].

racionalidad para la mujer, una crítica masculina de las normas y valores femeninos. Si el logro de un *status* equivalente al de los hombres en el canon, en el mercado de trabajo y en el hogar no es lo que define la especifidad femenina, situar la resistencia al discurso de de Beauvoir puede revelar más sobre el estado actual de la interpretación y la política del feminismo que sobre las insuficiencias de sus posturas. Su franco rechazo e incluso desagrado por la maternidad sugiere que las mujeres deberían intentar ser cada vez más como los hombres respecto al tema de la procreación. Y esto es *de hecho* lo que ocurrió durante los años 60; *su retórica se hizo realidad;* las mujeres eligieron aplazar el tener hijos hasta bien entradas en la treintena o al principio de los cuarenta, o decidieron no tenerlos en absoluto a cambio de ganar igualdad en el mercado de trabajo. La obra de de Beauvoir fue pionera al establecer las que llegarían a ser las áreas más importantes de debate en las décadas siguientes. Fue determinante asimismo el hecho de que los términos en que se elaboraron estas cuestiones dependiesen de valores patriarcales en general y de la filosofía de Sartre en particular. Esos términos cimentaron su rechazo a la maternidad, en tanto ésta convertía a la mujer en agente pasivo a través del cual otros podían acceder al estatuto de sujetos, acceso que a la mujer le era negado; no permitían ninguna forma de pensamiento o de escritura específicamente femenina o masculina. Como madre simbólica del movimiento feminista, de Beauvoir serviría de ejemplo de mujer cuyos logros dependían y se articulaban alrededor del rechazo a la maternidad biológica.

Schulamith Firestone prosiguió en 1970 con la propuesta de una "interpretacióna materialista de la historia basada en el sexo mismo".[8] Ella afirmaba que "para asegurar la eliminación de las clases sexuales se necesita una revuelta de la clase inferior (mujeres) y la confiscación del control de la *reproducción*: es indispensable no sólo la plena restitución a las mujeres de la propiedad sobre sus cuerpos, sino también la confiscación (temporal) por parte de ellas del control de la fertilidad humana —la biología de la nueva

---

[8] *The Dialectics of Sex,* Nueva York, William Morrow and Co., Inc., 197, pág. 6 [Cito por la versión española: *La dialéctica del sexo*, traducción de Ramón Ribé Queralt, Barcelona, Kairós, 1976, pág. 15]. Este libro elige como epígrafe un texto de Friedrich Engels: "El examen y la reflexión en torno a la Naturaleza —en su acepción más amplia—, en torno a la historia de la especie humana o de nuestra propia actividad intelectual, nos conducen a la percepción inmediata de un entramado sin fin de relaciones y reacciones, permutas y combinaciones, en las que nada conserva su esencia, ubicación o modo; al contrario, todo se mueve, cambia, llega a ser y desaparece. Nuestra captación primera es, por tanto, la de un todo unitario, mientras sus componentes individuales permanecen en mayor o menor grado en un segundo plano; observamos los movimientos, los cambios, las connexiones, no lo que se mueve, combina y une. Esta concepción del mundo primitiva e ingenua, pero intrínsecamente correcta, pertenece a la antigua filosofía griega y el primero en formularla con claridad fue Heráclito: todo es y no es, puesto que todo fluye, cambia sin cesar, adquiere el ser constantemente y constantemente desaparece".

población, así como todas las instituciones sociales destinadas al alumbramiento y educación de los hijos incluyendo tanto la nueva tecnología como todas las instituciones sociales de reproducción y educación de los niños". "Y ... el objetivo final de la revolución feminista no debe limitarse —a diferencia de los primeros movimientos feministas— a la eliminación de los privilegios masculinos, sino que debe alcanzar a la distinción misma de sexo; las diferencias genitales entre los seres humanos deberían pasar a ser culturalmente neutras ... Se destruiría así la tiranía de la familia biológica".[9] Citando a Marx, Firestone señala la "organización social básica" de la familia biológica.[10] Dentro de la familia (que, remontándonos a los romanos, había señalado una unidad social compuesta de una esposa, niños y esclavos sobre los que regía el cabeza de familia) la mujer se definía por "su capacidad engendradora".[11] Y no obstante la ironía del término, la familia patriarcal sigue siendo la familia nuclear.[12] Pero Firestone vió en la tecnología la promesa de una cierta especie de salvación: "el feminismo se constituye en la inevitable respuesta de la mujer al desarrollo de una tecnología capaz de liberarla de la tiranía de sus funciones sexo-reproductivas —la propria constitución biológica básica y el sistema de clases sexuales basado en ella y que sirve para asegurar su consistencia".[13]

A través de la tecnología, lo *personal* había de hacerse *político.*[14] Firestone consideraba el progreso, tal y como habían hecho los pensadores de la Ilustración, *en tanto progreso de mejora*: las metas feministas se realizaban, de alguna manera, 'naturalmente' mediante el desarrollo de "las nuevas teorías y los nuevos movimientos ... para apuntar las necesarias soluciones sociales a los nuevos problemas derivados de las contradicciones del medio".[15] "En el caso del feminismo el problema es de tipo moral; la unidad familiar biológica ha oprimido siempre a mujeres y niños, pero ahora, por vez primera en la historia, la tecnología ha creado las condiciones reales previas para el desmantelamiento de estas circunstancias opresivas 'naturales', junto con sus apoyos culturales".[16] En sus conclusiones sobre la "revolución definitiva", ella

---

[9] *Ibidem*, págs. 11-12 [20-21].

[10] "A menos que la revolución arranque de cuajo la organización social básica —la familia biológica, el vínculo a través del que la psicología del poder puede siempre subsistir clandestinamente—, el germen parasitario de la explotación jamás será aniquilado. Necesitaremos una revolución sexual mucho más amplia que la socialista —y, por supuesto, que la incluya— para erradicar verdaderamente todos los sistemas clasistas". Firestone, op. cit., págs. 12-13 [21-22].

[11] *Ibidem*, pág. 83 [96].

[12] *Ibidem*, pág. 84 [97].

[13] *Ibidem*, pág. 35 [44].

[14] *Ibidem*, pág. 43 [53], y Teresa de Lauretis, *Alice doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

[15] Firestone, op. cit., pág. 219 [241].

[16] *Ibidem*, pág. 220 [241].

refería como primera demanda: "la liberación de las mujeres de la tiranía de su biología reproductiva por todos los medios disponibles y la ampliación de la función reproductora y educadora a toda la sociedad globalmente considerada —tanto hombres como mujeres".[17] Parecía no haber final para los posibles cambios positivos, nada por ejemplo que obstruyese el amor y la libertad sexual: "Con la plena libertad del hombre, las relaciones serán objeto de redefinición positiva".[18] Pero el proyectado paraíso de Firestone se ha soslayado. El Sida ha puesto final a la esperanza de libertad sexual. En pocas palabras, todo no es para lo mejor en el mejor de los mundos posibles.

Respecto a los tabúes que Firestone observaba de paso en su discusión de los nuevos métodos de reproducción (que son 'anti-naturales', 'anti-maternidad', 'pro-reproducción artificial'), se han convertido en el peaje diario de finales de los años 80, tanto para los críticos involucrados en la discusión de revisar el canon como para los ciudadanos que leen los periódicos. En un artículo no relacionado con el feminismo, titulado "El mundo y los EE. UU. en el año 2013", el sociólogo Dan Bell advertía contra los imponderables de predecir el futuro. Con este fin revisaba realidades actuales que no podrían haberse predicho ni siquiera hace una década: "la ascensión de Jomeini y la transformación de la política de Oriente Medio, o el uso del terrorismo como instrumento de política nacional".[19] ¿Y quién podría haber predicho el asunto Salman Rushdie, o la rapidez de los cambios en la Europa del Este?

Discusiones sobre la definición de lo que constituye una mujer (ontológica, textual y socialmente) han seguido su curso. Recientemente, la valorización de la maternidad en términos teóricos por pensadoras tales como Julia Kristeva y Luce Irigaray, así como la determinación de Hélène Cixous en crear una mitología que otorgue poder a las mujeres, marcan una ruptura clara con el existencialismo de de Beauvoir y la postura sociológica de *El segundo sexo*. Incorporan el lenguaje del afecto al estudio crítico del racionalismo; y, en el caso de Irigaray y Kristeva, traen consigo las poderosas herramientas analíticas del psicoanálisis que de Beauvoir rechazaba. Pero ninguna de estas pensadoras podría haber predicho el cambiante *status* de la madre a la luz de los hechos y los ejemplos cambiantes de la historia reciente. Un ejemplo de ese tipo de cambio proviene del juicio, extensamente dado a la publicidad, por la custodia de una niña (conocida en los tribunales y públicamente como Baby M), desde 1986 a 1988, nacida de una madre subrogada, Mary Beth Whitehead, a través de la inseminación artificial. Tras el nacimiento de la niña el 27 de Marzo de 1986, Mary Beth Whitehead

---

[17] *Ibidem*, pág. 233 [258]. Sostiene que la Revolución rusa fracasó porque la estructura de la familia permaneció intacta.

[18] *Ibidem*, pág. 271 [299].

[19] Daniel Bell, "The World and the United States in 2013", en *Daedalus* 3 (verano, 1987), pág. 1.

decidió que no podía abandonar a la hija que había llevado dentro; intentó romper el contrato que había firmado con el padre genético, William Stern, y pidió la custodia de la niña. Un año después (el 1 de Abril de 1987), un juez concedió la niña a William y Elizabeth Stern (Bill y Betsy, tal y como se les llegó a conocer familiarmente); y un año después (el 6 de Abril de 1988) esta decisión fue revocada, concediéndose derechos de visita a la madre subrogada. El Tribunal Supremo de Nueva Jersey estableció que "la maternidad subrogada por dinero violaba las leyes de adopción del estado". El tribunal invalidó el contrato de subrogación al tiempo que concedía la custodia a los Stern. Sin embargo, en vez de crear un firme precedente, y establecer algunas de las difíciles cuestiones que el caso había levantado, movió las emociones y provocó preguntas, hasta el punto que, después del juicio "de Baby M", que hacía valer el contrato de subrogación, tan sólo durante los seis primeros meses de 1988, 16 estados introdujeron 22 proyectos de ley regulando la subrogación, y 18 estados introdujeron o añadieron 28 proyectos de ley desde 1987 para prohibir tales contratos (*New York Times*, 26 de Junio de 1988). En total, se introdujeron 70 proyectos de ley en 27 Estados, y 3 en el Congreso. En los primeros meses de 1989, el Colegio Americano de Abogados ofreció un protocolo para legalizar la subrogación y para hacer que los contratos fueran vinculantes (*New York Times*, 9 de Febrero de 1989[20]). La prensa siguió este caso determinante día a día, expresando la profunda reacción (legal, ética, filosófica y humana) de malestar existente en la opinión pública polarizada sobre las graves cuestiones que el caso suscitó.

En un libro vibrante y apasionado sobre el caso de Baby M, Phillis Chesler pregunta: "¿Quién es la madre de la niña? ¿La mujer que le da a luz? ¿O la mujer casada con el padre de la niña? ¿La mujer que efectivamente cuida de ella? ¿O la mujer que puede ofrecerle más dinero? *¿Es la verdadera madre de la niña realmente su padre?* ¿Necesita un niño una madre biológica, si su padre quiere cuidar él sólo de la criatura, sin implicar a mujer alguna? ¿Estaría mejor cada niño siendo atendido por un mínimo de cuatro 'madres': la que dona el óvulo, la que incuba el feto y da a luz, la que adopta legalmente al recién nacido y la que lo atiende de modo efectivo?"[21]

---

[20] "El marido que quiere el contrato debería donar su esperma o su mujer debería contribuir con un óvulo para establecer un vínculo genético entre el niño y uno de los padres.

El acuerdo tiene que ser aprobado por un juez antes de que tenga lugar la concepción, y debería haber una prueba de que la mujer es incapaz de concebir hijos...

Además, la madre subrogada tendría 180 días después de la concepción para anular el contrato, permitiéndole así quedarse con el niño. Después de 180 días la pareja se convertiría en padres legales del niño".

[21] Phyllis Chesler, *Sacred Bond*, Nueva York, Times Books, 1988, pág. 8.

Chesler sostiene que las dos mujeres (Whitehead, la madre natural, y Stern, la esposa del padre genético) eran enfrentadas una contra otra tanto en el tribunal como en la prensa: "Whitehead es pasión, mientras que Stern es mente. Whitehead es sangre, tejido, tripas, necesidad, sexo. Stern es intelecto, control y alienación. Whitehead es madre; Stern es carrera. Whitehead es una chica mala, Stern es buena. Whitehead es una puta, Stern una virgen ¡en realidad, Stern es la inmaculada concepción! La cabeza de Jano: ambas morenas, ambas con flequillo, con rostros similares, largos, descarnados, duros. La Madonna frente a la prostituta... Unidas en la historia y en la vida, en la eterna lucha de la mente y el cuerpo. El intelecto y lo sexual, Atenea y Venus. No nos extraña que el sentimiento público esté con Elizabeth Stern, la mujer cuyo amor está limitado por el deseo de perfección genética, cuya maternidad no depende de las relaciones sexuales, cuyo cuerpo está de algún modo separado del acto que define tradicionalmente a una mujer".[22] Defendiendo con fuerza los lazos de sangre entre la madre y el niño, Chesler señala cómo los viejos argumentos sobre los 'sentimientos naturales' pueden volverse contra ellos mismos y desplegarse a favor de defender un contrato de subrogación: la pasión de Mary Beth (que desapareció durante varios meses con la niña) era citada para mostrarla como una mala madre, que no quería separarse de su criatura, una pasión asociada tradicionalmente con el instinto materno. Pero ni la madre subrogada ni la esposa del donante son llamadas madre. La madre 'de verdad', sugiere Chesler, es el padre.[23] Si esto enfrentó a los millones de personas pendientes del juicio con el dilema de Salomón: ¿quién de los dos padres genéticos[24] era la madre de verdad?, el editorial del *New York Times* del 9 de Marzo de 1987 detuvo la espada al proponer la custodia conjunta. Los lectores recordarán que cuando Salomón estaba a punto de cortar al niño en dos, la madre 'verdadera' protestó y lloró para entregarle el niño a la otra antes que matarlo.[25] No puede decirse

---

[22] Merle Hoffman, "On the Issues", *The Journal of Substance for Progressive Women*, vol. viii, 1987.

[23] Para una argumentación similar referido a un texto literario, véase Barbara Johnson, "Mallarmé as Mother", in *The Critical Difference*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1987.

[24] [El término inglés usado por la autora es "parents", imposible de traducir al castellano en su forma sexualmente neutra original. Ello crea una posible lectura paradójica del fragmento].

[25] "En ese tiempo llegaron hasta el rey dos prostitutas y una de ellas presentó así su queja: 'Yo y esta mujer vivíamos en una misma casa y he tenido un hijo estando ella conmigo. A los tres días de mi parto, también esta mujer tuvo un hijo. No había ningún extraño en casa, salvo nosotras dos. El hijo de esta mujer murió ahogado durante la noche, porque ella se había acostado sobre él. Entonces se levantó ella durante la noche y tomó a mi hijo de mi lado, mientras yo dormía, y lo acostó con ella, y a su hijo lo puso conmigo. Cuando me levanté para dar da mamar a mi hijo, lo hallé muerto; pero fijándome en él por la mañana, vi que éste no era el mío'.

que Bill Stern y Mary Beth Whitehead estén forjados con el mismo temple.

En su libro *A Mother's Story,*[26] escrito conjuntamente con una periodista, Loretta Schwartz-Nobel, Mary Beth Whitehead señala que cuando firmó inicialmente para ser madre subrogada, no se le dijo que estaría relacionada genéticamente con la niña. Tampoco nadie le informó que Betsy Stern no era estéril, sino que había escogido no quedarse embarazada a causa de un caso benigno de esclerosis múltiple diagnosticado por sí misma. Fue sólo en el parto y en los dias siguientes al parto cuando se unió a la niña y entendió que la niña no era de Betsy Stern, sino suya propia. Asegura que nunca habría vendido a la hermana de sus dos hijos, y declara que por eso rehusó aceptar los 10.000 dólares que el contrato estipulaba como pago por ser madre subrogada.

El domingo 5 de Abril de 1987 *The New York Times* publicó una serie de opiniones sobre el caso. En ese momento, Baby M acababa se ser concedida por el tribunal a los Stern, que habían formalizado el contrato a fin de "tener un hijo por medio de la subrogación". El intento de Mary Beth Whitehead por revocar el contrato y reclamar la custodia de Baby M, como 'derecho' de la madre, había sido denegado por el juez Sorkow. Me interesaron dos opiniones en particular: la primera es la de Betty Friedan, autora de *The Feminine Mystique* [27] y presidenta fundadora de la National Organization for Women [NOW]: "Pienso que todo esto ha de sacarse del ámbito de la ley de contratos que está basado en el modelo masculino de mercancias corporativas y de negocios mercantiles... Necesitamos también nuevas regulaciones que digan que cualquier hombre que se metiera en esto tendría que saber que la mujer no debería atenerse a acuerdo alguno para dejar a su hijo... Si la mujer quiere conservar a su hijo, tendría que ser asumido que el derecho de la mujer que ha llevado dentro a su hijo durante nueve meses debe ser prioritario al del hombre que ha donado uno de sus

---

"La otra mujer dijo: 'Mi hijo es el vivo y el tuyo es el muerto'. Pero la primera replicó: 'mientes, el mío es el vivo', de manera que discutía en presencia del rey.

"Dijo el rey: 'La primera dice: el mío es el que vive, el tuyo el muerto'. Y añadió: 'Tráiganme una espada'. Cuando se la pusieron delante, dijo: 'Partan en dos al niño vivo y dénle la mitad a cada una'.

"La verdadera madre del niño, conmovida por la suerte que iba a correr su hijo, dijo al rey: 'Por favor, mi señor, que le den a ella el niño vivo y que no lo partan'. Pero la otra dijo: 'No será ni para ti ni para mí, que lo partan'.

"Sentenció el rey: 'Para la primera el niño, y no lo maten, pues ella es su madre'.

"Todo Israel supo de la sentencia que Salomón había pronunciado y lo respetaron, pues vieron que había en él una sabiduría divina para hacer justicia". [Los Reyes, libro I, capítulo 4. Cito por *La Biblia* (Latinoamericana), traducción de Ramón Ricciardi, Madrid, Ediciones Paulinas, 1974].

[26] Nueva York, St. Martin's Press, 1989.

[27] [Versión española como *La mística de la feminidad*, traducción de Carlos R. de Dampierre, Madrid, Jucar, 1974].

50 millones de espermatozoides". La otra es la del Rabino William Feldman, autor de *Health and Medicine in the Jewish Tradition*, y rabino del Centro Judio de Teaneck, Nueva Jersey: "Estoy un poco con las feministas en este caso porque la madre no está subrogada en absoluto. Ella es la madre de la niña en todos sus sentidos y debería poder cambiar de idea. La ley judía dice que el *status* de la madre es un derecho inalienable, y aquí hay una decisión que aliena lo inalienable y negocia lo innegociable. Ella debería poder decir, ahora que sus lazos y afecto se han desarrollado en este modo, 'revoco el contrato'".

No es sorprendente que el caso fuera amenazador, no importa qué postura se pudiese tomar. Era como si la falta de precedentes legales permitiera la sustitución de medidas heurísticas a corto plazo por normas para entender lo que la tecnología había hecho posible. Y éste era sólo el principio; éstos *son* los nuevos "hechos de la vida": la semana siguiente a la decisión sobre Baby M trajo informes de una mujer que llevaba en su vientre los trillizos de su hija en Sudáfrica nacidos el 1 de octubre de 1987,[28] y de una mujer, cuyos óvulos esterilizados habían sido conservados de manera que dió a luz gemelos en un intervalo de dieciocho meses. La cuestión es, y esto es lo crucial, cómo integrar estos "hechos" en un discurso formado desde esquemas en los que los valores se inscriben en el nivel del lenguaje. La frase francesa *jurer sur la tête de sa mère* sólo tiene sentido si la madre es una autoridad aceptada tradicionalmente o figura sagrada, alguien cuyo lugar bien definido legitima el discurso del que lo dice. En un mundo en el que estos valores ya no dominan, o en el que ya nada puede ser seguro, ¿cómo se va a autentificar (por acercarnos a la terminología de de Beauvoir sin adoptarla) el sujeto en y a través del lenguaje?

Una de las únicas cosas que estaba clara en el caso de Baby M era que ni el recurso a la tradición histórica (la Biblia, por ejemplo) ni el recurso a los precedentes legales proporcionarían todas las respuestas pedidas.

La definición de los papeles paternos en relación con la biología y las relaciones contractuales y el derecho del individuo (incluyendo, tal vez lo más importante, el de la misma Baby M) comprenden muchos factores: la regularización de la donación de esperma, el control del embarazo y las cuestiones complejas de la legitimidad del niño; los derechos de cada padre biológico así como los del cónyuge de la madre biológica y de la madre contractual; lo que pudiese acarrear la eventualidad de un niño imperfecto, y así sucesivamente. Si el contrato es lo que define la paternidad,[29] entonces se podría decir que Mary Beth Whitehead había renunciado a su derecho a la maternidad cuando formalizó el contrato

---

[28] Pat Anthony dio a luz a su propio nieto —trillizos concebidos *in vitro* por su hija y su yerno. Tenía 48 años.

[29] [El término inglés aquí traducido con la palabra castellana sexualmente marcada "paternidad" es "parenthood". Cfr. nota 24].

con los Stern. Esto le daría al padre una posición doblemente fuerte, como padre natural y como padre contractual. Hay quizás una sola cosa sobre la que no hay dudas: los contratos de subrogación cuestionan la estructura tradicional de la familia y el papel de la maternidad. Los intereses de los estudiosos de la jurisprudencia tienen que ver con el modo en que la ley establece la filiación y las consecuencias legales de la filiación (en la herencia, por ejemplo); y estas son diferentes en la ley común y en el derecho romano.[30] En los contratos de subrogación, y esto es cierto también para muchas de las nuevas tecnologías de reproducción, hay una confusión entre *filiación* y *procreación*. Pero esto es así porque la procreación se ha separado ahora de la sexualidad y de la gestación. Ya no vale lo de *mater semper certa est*, tal como dice el refrán. Un contrato de subrogación crea una situación premeditada que hace estallar la familia nuclear biológica; crea una situación donde el abandono del niño por uno de los padres 'naturales' está programado, y puede decirse que se ha institucionalizado una forma de 'venta de niños'. Establece la situación potencialmente litigiosa (como en el caso de Baby M) en la que varias madres y padres compiten por la prioridad de los lazos biológicos sobre los contractuales, o viceversa. La oposición legal a la subrogación surgió del punto de vista de que estos contratos podrán ser nulos porque se oponen al orden público, y de un interés por la posible ilegitimidad de principio: en primer lugar, de los derechos personales, y después del cuerpo que no puede ser estimado como objeto de comercio (la venta de órganos es ilegal). Esta situación le da un nuevo giro a la vieja cuestión de los orígenes. El problema crítico que Jean-Louis Baudouin y Cathérine Labrusse-Riou han suscitado es *hasta qué punto la ley ha sufrido una falta de idea clara del tema*.[31] En una sociedad donde los grupos tienen puntos de referencia metafísicos radicalmente diferentes, ¿cómo es posible superar las graves contradicciones que se establecen (digamos entre las tradiciones judías, musulmanas y católicas)?[32]

Si existe una ley superior que dicte que la maternidad es un derecho inalienable, un derecho que ninguna otra ley pueda revocar, entonces ningún contrato puede infringir ese derecho, y Mary Beth Whitehead no tuvo elección en el asunto: ella *era* y *es* la madre. Tal postura, expresada por el rabino Feldman, está en consonancia con la postura de la Iglesia católica, que en respuesta a la nueva tecnología de fecundación, sostiene que el propósito del matrimonio es efectivamente el de la procreación, pero sólo bajo ciertas condiciones. Bajo este punto de vista, el contrato del

---

[30] Véase Jean-Louis Baudouin & Catherine Labrusse-Riou, *Produire l'homme, de quel droit?* París, P. U. F., 1987.

[31] *Ibidem*, pág. 216.

[32] *Ibidem*, págs. 266, 272.

matrimonio no le confiere a los cónyuges el derecho a tener un hijo; les confiere sólo el derecho a que la 'naturaleza' siga su curso.[33]

El rabino Feldman enunciaba que la madre no era negociable. Pero ¿qué pasaría si en lugar de que todos quisieran el hijo, nadie lo quisiera? Qué ocurre si una mujer ha negociado, y luego ni ella ni el padre 'natural' y contractual quieren al bebé, como podría ser el caso de un bebé nacido con defectos o con Sida? ¿Cómo garantizan el derecho y el contrato algún estándar de ética, una responsabilidad más allá de la elección individual que nunca tiene que responder a un sentido más amplio de razón o de comunidad?

En el caso de falta de acuerdo o ausencia de certeza respecto a valores absolutos, ¿qué clase de negociaciones se pueden llevar a cabo? Baudouin y Riou argumentan en favor de reinventar una construcción jurídica que, en ausencia de garantías ontológicas, puedan aportar *verdades humanas*. Pero es la base sobre la que tal construcción se apoyará lo que tanto preocupa a muchas feministas.[34] Badouin y Riou afirman que la ética debe basarse en la Razón y la Institución, y que debe proporcionar la base para la Moral. Algunos argumentarán que el recurso a la razón y a las instituciones establecidas no cambia nada en lo que son, no obstante, tiempos de cambios extremos.

En un libro publicado en noviembre de 1989, titulado *Birth Power*, Carmel Shalev argumentó con éxito desde un punto de vista feminista en favor de la subrogación "en el contexto de la definición legal de las relaciones padre-hijo".[35] La autora basa su argumentación en un modelo femenino de conexión e interdependencia en el que una ética de la pasión y del cuidado implica una teoría de la responsabilidad antes que una simple teoría de los derechos.[36] Habla de un principio motor reproductor que implica decisiones individuales acerca de la reproducción y lleva consigo la responsabilidad personal, social y política que tales decisiones conllevan.[37] A las mujeres debería estarles permitido emplear su poder de dar a luz (y esto implica vender reproducción, no niños) para reproducir, pero al asumir esta responsabilidad, se convierten en equivalentes a donadores de esperma, o "padres [fathers] subrogados". Es decir, el contrato de subrogación, argumenta Shalev, trae consigo una intención anterior al nacimiento, a la que todas las partes deben someterse. Eximir a una mujer, decir que puede cambiar de idea es decir que una mujer es vulnerable —naturalmente— a causa de su

---

[33] Véase el informe preparado por la Congregación para la Doctrina de la Fe, aprobada por el Papa Juan Pablo II.

[34] Michelle Stanworth, "The Deconstruction of Motherhood", en Michelle Stanworth, ed., *Reproductive Technologies*, Minneapolis, The University of Minnesota Press, 1987.

[35] Carmel Shavel, *Birth Power. The Case for Surrogacy*, New Haven, Yale University Press, 1989, pág. 10. ["Parent-child" en el original. Cfr. nota 24].

[36] *Ibidem*, pág. 125.

[37] *Ibidem*, pág. 121.

destino biológico de dar a luz hijos. A lo que la madre subrogadora, como quien dona esperma, renuncia es a la relación legal con el niño que, en una atmósfera abierta, no significaría necesariamente el fin de toda relación humana con el niño. Shalev aboga por que la mujer sea considerada, en tanto ser absolutamente consciente desde el punto de vista moral, social, político y económico, igual que el hombre ante la ley. Ella aboga por la prioridad de "las intenciones anteriores a la concepción antes que cualquier otra conexión biológica".[38] El caso de Baby M es importante en su argumentación a causa de los difíciles problemas legales a que dio lugar. La suya es una voz nueva, que difiere de las voces de protesta contra la subrogación, una voz que busca encontrar una vía en el terreno del problema real del poder de controlar la reproducción humana; los dos conceptos de principio motor [agency] y responsabilidad deberían ser, en su opinión, "los principios que gobernasen la ley de la reproducción".[39] De ese modo la responsabilidad del adulto es vista como correlato de lo que más convenga al niño.[40]

Lo que convierte una decisión personal en un asunto de regulación social, sin embargo, es la cuestión de las terceras partes: doctores, intermediarios, el poder del estado para limitar o incitar la procreación y la ética comercial de la reproducción. Mientras la tecnología aportaba mas libertad a la mujer respecto a la biología, aumentó el potencial para el control de los cuerpos de las mujeres a través de la investigación y la experimentación. En el caso de la subrogación, algunos han propuesto que el 'modelo del burdel' vino a reemplazar el 'modelo de granja' (el tradicional modelo de ser madre). "Las subrogadas son de la misma familia de las prostitutas; los científicos y los doctores son los nuevos proxenetas", escriben Zipper y Sevehuijsen.[41] De modo que la elección de cuerpos reguladores para permitir, prohibir o ignorar estas situaciones reproducirían esquemas demasiado conocidos del pasado. En una vena ligeramente diferente, aunque todavía dentro del mismo argumento, desafíos recientes a la prioridad de la biología,[42] tradicionalmente establecida, como determinante de la maternidad, y del matrimonio como determinante de la paternidad, han alertado a las feministas sobre prioridades ocultas, no importa lo inconscientes que puedan ser y quién pueda haberlas determinado. Y en realidad, la cuestión de la eugenesia debería

---

[38] *Ibidem*, pág. 77.

[39] *Ibidem*. pág. 128.

[40] *Ibidem*. Pág. 148.

[41] "Surrogacy and Feminist Notions of Motherhood", en *Reproductive Technologies*, ed. cit., pág. 125.

[42] "Desde 1947, una madre soltera tiene un vínculo familiar automático con su hijo: la vieja regla *mater semper certa est* fue reintroducida en el derecho familiar. Desde el día en que alcanza la mayoría de edad, la madre soltera tiene también la custodia automática de su(s) hijo(s)". *Ibidem*, pág. 122.

preocupar a todo el mundo; el modo en el que la amniocentesis se ha convertido incoscientemente en una forma de control sobre la población no es sino un ejemplo más. La tecnología ha avanzado, sin duda. Pero ¿ha habido un cambio en las normas por las que se juzgan las situaciones caso por caso?

Jean-Jacques Rousseau se dirigía a cuestiones parecidas cuando abordó el tema de la subrogación en las nodrizas en *Émile*. Él lamentaba que las mujeres hubieran dejado de ser madres, y predijo que para las que hubiesen optado en contra podría llegar el día en que, habiendo decidido convertirse en madres, ya no podrían hacerlo. Los médicos serían aliados de estas mujeres, y ninguna muestra de amor paternal podría soportar la presión social contra la lactancia del hijo propio. La cuestión no era simplemente física: lo que estaba en juego era si la maternidad, como origen del ser humano y fundación de la sociedad, podría compartirse. Tal sustitución primaria afectaría al orden moral en su conjunto y alteraría todo tras de sí. Nada sería igual: en un mundo ya sin padres, madres, hermanos y hermanas, ¿cómo podrían subsistir las ciencias, las artes y la filosofía? ¿Cómo podría continuar la sociedad? Teniendo la visión de una reforma general, Rousseau hizo un llamamiento a las madres para que volviesen a ser madres; para que asumieran su papel "natural" de manera que la sociedad pudiese, a su vez, enmendarse a sí misma.[43]

Rousseau rompió una lanza en favor de la historia cuando se podía contar con los hechos, y para la filosofia cuando no se podía contar con ellos, tal como recuerda Marie Hélène Huet.[44] Al situar su metodología en el nivel de hipótesis, y con ello "dejando de lado todos los hechos" en su *Second Discours*, Rousseau reservó para sí mismo una posición inexpugnable[45] en la que la genealogía de la historia sigue siendo esencialmente hipotética. Diferente de Freud, la escritura para Rousseau pasa por un modelo progenitor maternal: "los nacimientos clandestinos eran textos corrientes";[46] y en relación al abandono del primer hijo de Thérèse y de él mismo, Rousseau admite que el problema era encontrar una librería [bookstore]: "l'embarras fut de trouver un libraire". En todo esto, lo que destaca con claridad es que la relación del niño con la madre marca un lazo 'natural'. Rousseau, que fue privado de su madre y siempre fue en busca de una relación maternal, no asume el lugar del padre, ni en los hechos de su vida (cinco hijos abandonados) ni

---

[43] Jean-Jacques Rousseau, *Émile*, París, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, págs. 255-258. [Versión española como *Emilio o de la educación*, traducción de Luis Aguirre Prado, Madrid: EDAF, 1985].

[44] Marie-Hélène Huet, "Speculating about the Origin: Rousseau's Writings of the *Second Discourse*", MLA, 1988, pág. 1.

[45] Esto le permitió funcionar según un principio universal que unía a todos los hombres sin mediación de la naturaleza, *la pitié*.

[46] "Les acouchements clandestins étaient là des textes ordinaires".

en su explicación de la hipotética historia de la humanidad.[47] En *Émilio,* cuando Sophie admite qe está embarazada de otro hombre que no es Émile, éste exclama: "Nunca había imaginado nada excepto que el niño fuese separado de su madre, y era necesario considerar a la madre siendo separada de su hijo. Estaba equivocado, pues. Separar a una madre de su hijo es quitarle más de lo que nadie pueda jamás devolverle, especialmente a esta edad; es sacrificar al niño para vengarse de la madre: es un acto de pasión, nunca de razón, a menos que la madre esté enajenada o sea desnaturalizada. Pero es Sophie la que debería desear para mi hijo aún cuando pudiese haber otra. O ella o yo tenemos que educarlo, ya que no podemos hacerlo juntos, o para satisfacer mi ira debe convertirse en un huérfano".[48] Émile alcanza una solución razonable sobre quién debería educar al niño porque no puede asumir el papel de educador ni el de padre. Contraria a la relación madre-hijo, que parecía tan segura, la postura del padre está siempre sujeta a duda, a una ruptura genealógica, que fundamenta la historia sobre silencios e intervalos, hipótesis en la ausencia de hechos. Si Rousseau hubiese estado en el pellejo del juez Sorkow, le habría dado la custodia de Baby M probablemente a Mary Beth Whitehead. Sin embargo, la nostalgia del propio Rousseau por el origen no podía contrarrestar el sentido de que la cultura ya había empezado en la naturaleza, y que a pesar de desear lo contrario, la maternidad no podía estar exenta: nada quedaría intacto en ninguna parte.

El caso de Baby M presentaba una situación sin ganador para todos los interesados. No tuvo lugar adulterio alguno, a menos que fuese 'biológico' o 'conceptual', como han sugerido algunos. Todos los personajes comprendidos en el pacto se habían puesto de acuerdo inicialmente en que el programa de maternidad era negociable. Tenía que ser un asunto de elección. La señora Stern (a quien nadie llamó nunca madre contractual) había decidido no dar a luz; y cuando estaba preparada para 'tener' un hijo, decidió no hacerlo 'naturalmente' ¿Es ella una mujer, en el sentido de de Beauvoir, que ejerció la elección en su vida y el control sobre su cuerpo? ¿Y Mary Beth Whitehead? Ella también ejerció su elección. Sólo tras el hecho (del nacimiento) comenzaron a cambiar todas las cosas. Ahora se podría objetar desde razones moralistas a cada parte del contrato: Elizabeth Stern rechazó la maternidad biológica por discutibles razones médicas autodiagnosticadas; Mary Beth Whitehead había permitido que su cuerpo fuera utilizado (al alquilar

---

[47] Huet, op. cit., pág. 4.

[48] "Je n'avais envisagé que l'enfant ôté à la mère, et il fallait envisager la mère ôter à l'enfant. J'avais donc tort. Oter une mère à son fils c'est lui ôter plus qu'on ne peut lui rendre, surtout à cet âge; c'est sacrifier l'enfant pour se venger de la mère: c'est un acte de passion, jamais de raison, à moins que la mère ne soit folle ou dénaturée. Mais Sophie est celle qu'il faudrait desirer à mon fils quand il en aurait une autre. Il faut que nous l'élevions elle ou moi ne pouvant plus l'élever ensemble, ou bien pour contenter ma colère il faut le rendre orphelin". *Émile,* ed. cit., pág. 909.

su útero), y otra vez más la mujer era la que perpetraba el negocio, pues sabemos que históricamente las mujeres han sido cómplices de su propia ruina; además, ella había cuantificado el valor de la vida y rebajado su propio papel. Y *fue* su elección. Así que ¿según qué criterios se las juzga? ¿Y cómo se explican las pasiones que sorprendieron a Whitehead tras el contrato? ¿Confirman su posterior embarazo (con otro hombre que no era su marido), divorcio, y nuevo matrimonio con el padre del niño su instinto maternal o la supuesta inestabilidad durante el juicio? Entre programa y suceso, ¿cuáles son los valores de la maternidad? y quién ha de decidir en los casos subrogados qué padre[49] tiene el legítimo derecho sobre el niño que han producido ambos de hecho y por contrato?

La novela antiutópica de Margaret Atwood *The Handmaid's Tale* [50] comenta la pérdida de una sociedad del siglo veinte tardío que, podemos suponer, es la nuestra y el advenimiento de una nueva sociedad. Es la historia de una mujer, potencial madre subrogada, en una sociedad en la que la esterilidad se ha extendido (debido a accidentes en centrales nucleares, almacenes de armas biológicas y el uso de productos químicos para usos varios). La inseminación artificial y las clínicas de fertilidad han sido declaradas fuera de la ley; la subrogación en esta sociedad no sólo está permitida sino que es exigida. Al reflexionar sobre el estado de las mujeres en lo que sería nuestra época, la narradora comenta: "[Se vestían con blusas abotonadas que sugerían las diversas posibilidades de la palabra *suelto*.] Aquellas mujeres podían ser sueltas; o no. Parecían capaces de elegir. En aquellos tiempos nosotras parecíamos capaces de elegir. Somos una sociedad en decadencia (...) con demasiadas posibilidades de elección".[51] El argumento construido por Shalev ofrece la posibilidad de un cambio tanto en el mundo de la ley abstracta como en el de los hechos empíricos, donde las mujeres siguen interpretando el papel de "sujetos, actores y agentes de su actividad individual sexual y reproductora".[52] Hoy por hoy, el precio de la experimentación individual ante la ley puede ser alto, tanto en términos humanos como económicos.

¿Cual es el papel de la ficción en el cambio de los hechos de la vida? Ni proscriptora ni realista en el sentido de lo literal, quizá la literatura pueda asumir la función que Diderot e incluso Rousseau soñaban con otorgarle: como una especie de laboratorio para las ideas filosóficas, políticas y éticas. Para que los escenarios experimentales pudieran ser probados en el imaginario, glosando el título de Josué Harari, *Scenarios of the Imaginary,* una tal teoría ya no puede basarse en la represión de la realidad sino en la instigación

---

[49] [Cfr. nota 24.]

[50] Margaret Atwood, *The Handmaid's Tale*, Toronto, McClelland and Steward-Bantam, 1985. [Versión española como *El cuento de la criada*, traducción de Elsa Mateo, Barcelona, Seix Barral, 1987, 2ª ed.].

[51] *Ibidem*, pág. 24, [27].

[52] Shalev, op. cit., pág. 156.

de encuentros con ella.[53] Casi como si los cambios no tuvieran lugar en rupturas con el pasado, como sugiere Thomas Kuhn,[54] ni en un *continuum* constante, sino más bien en las rendijas de nuestro pensamiento. Ahora que la medicina puede intervenir en la fabricación de un embrión humano (por la fecundación *in vitro*), estas preguntas surgen ante el hecho mientras dan lugar al surgimiento de los hechos cambiantes de la vida. Esto podría significar que antes que escoger entre una ética *a priori* y una ética *a posteriori*, el pensamiento ético debería acompañar a la ciencia en cada paso, enfrentándose a las cuestiones desde muchos puntos de vista cuando éstas se plantean, como propone Michel Serres en su prefacio al libro de Testart. Baudouin y Riou se preguntan si esta generación no podría aprender de los errores experimentales de la historia (Hiroshima o los crímenes nazis en el nombre de la ciencia) para evitar cometerlos en el futuro. Experimentar a través de la ficción podría por supuesto resolver algunos problemas, pero seguramente crearía otros. El poder de la palabra vuelve a plantearse de modo muy inesperado con el asunto Rushdie.

Porque ninguna voz puede hablar por todos, o por todas las opciones, el caso de Baby M llegó a ser a un tiempo extraordinariamente fascinante y repelente. Si se puede aceptar la naturalización de la paternidad[55] a través de la adopción, ¿qué es lo que amenaza al lenguaje y a la sociedad en la subrogación, hasta el punto de que muchos estados quieren ahora prohibir legalmente tal práctica? ¿Es que, como dijo Rousseau, ya no podemos tener sentido alguno para padre, madre, hermano y hermana? ¿Que todas las normas pueden estar ahora sujetas a una forma radical de cuestionamiento para la que hay poca o ninguna preparación? ¿O es, más fundamentalmente, que, si no entendemos la distinción entre una madre o un padre adoptivo o natural, la estructura paterna[56] vacía puede llevar a una impensable identidad para el sujeto? Nancy Chodorow habla en *The Reproduction of Mothering* de la función no biológicamente determinada de ser padres, y Dorothy Dinnerstein en *The Mermaid and the Minotaur* de la condición de "yo" ['I'ness] del hombre educado por la madre y de la "relativa" condición de cosa ['It'ness] de la mujer educada por la madre. Dinnerstein mantiene que "tanto él como ella quieren preservar la división en nuestra sensibilidad comunal que el *status* de ella en tanto marginada hace posible".[57] Pero ¿qué ocurriría si en lugar de

---

[53] Ithaca, Cornell University Press, 1987.

[54] Tomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1962. [Versión española como *La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Augustín Contín, México D. F., FCE, 1977, 7ª ed.].

[55] [Cfr. nota 29].

[56] ["Parental" en el original inglés].

[57] Véase Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, Berkeley, University of California Press, 1978. [Versión española como *El ejercicio de la maternidad*, traducción de Oscar Molina Sierralta, Barcelona, Gedisa, 1984] y Dorothy

traer a todos una condición de 'yo' ['I'ness], la nueva tecnología redujera a todos a una condición de 'cosa' ['It'ness]? ¿Qué pasaría si al cambiar las estructuras paternas[58] y el orden genealógico necesario para la identidad del sujeto, no se pudieran reemplazar satisfactoriamente? Especialmente si el niño ha de considerarse como un producto de consumo antes que un sujeto.[59] Tal es el temor de algunos que, en nombre de la familia 'nuclear', se aferran a normas tradicionales como verdades, incluso cuando estas familias ya no conservan los lazos 'naturales' de los que dependen sus definiciones. Al barajarse los papeles, otras estructuras pueden surgir. En cualquier caso, lo que Emma Goldmann afirmaba al principio del siglo; ella era incapaz de apoyar esas formas de feminismo organizado que ponían el acento en un mero protestar contra la institucionalización de las desigualdades de las mujeres. En su época eso significaba el voto. Su propia postura era más radical, más cercana a la de Firestone; ella pedía la reestructuración de la sociedad como conjunto; para Goldmann, la familia y el estadismo iban de la mano.

¿Qué determina y quién habla por la madre? ¿Cuál es su función? ¿Hay una verdad de la paternidad[60] o sólo un conflicto entre partes interesadas? No hay respuestas sencillas a estas preguntas, únicamente más preguntas. Y es ésta la respuesta que se ha tomado en ocasiones como una postura meramente intelectualizada: postura en la que la interpretación de tales casos tiene lugar al dejar de lado todos los hechos; postura que se ha descrito como resultado de "un desdén utópico por relaciones vividas de dominación..."[61] Si la heterogeneidad y la fragmentación caracterizan ciertos aspectos del período llamado postestructuralista, ¿qué tipo de interpretación de poder, y poder de interpretación en una economía distinta, permite que las formas heredadas sean desplazadas por lo que podríamos llamar 'nuevas' normas? ¿Qué tipo de política puede "abrazar" esta pluralidad y todavía dar esperanzas para hablar de unidad o incluso de esencia? Porque no es tanto que la tecnología nos haya determinado, y creo que esto es crucial, como que no hemos sido capaces de inventar nuevos tipos de análisis adecuados a los nuevos tipos de poder implícito en la tecnología. No es una cuestión, pues, de si la tecnología reprime o libera.[62] Es una cuestión de asumir la responsabilidad por la transformación de las relaciones sociales mediante la ciencia y la tecnología. Esto podría significar un

---

Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur,* Nueva York, Harper Colophon Books, 1977, pág. 211.

[58] [Cfr. nota 56].

[59] Baudouin y Riou, op. cit., págs. 162; 243.

[60] [Cfr. nota 29].

[61] Donna Haraway, "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Social Feminism in the 1980's", en *Socialist Review*, nº. 80 ,vol. 15, nº. 2, (marzo-abril 1985), pág. 69.

[62] Zipper y Sevenhuijsen, op. cit., pág. 120.

rechazo a una metafísica anti-ciencia para crear algún tipo de norma de confianza para el comportamiento humano, e implica, como sugiere Donna Haraway, "abrazar la habilidosa tarea de reconstruir los límites de la vida diaria, en conexión parcial con otros, en comunicación con todas nuestras partes".[63] No hace falta suscribirse al feminismo socialista como Haraway y Firestone para ver que el acuerdo con tal enunciado puede ser relativamente fácil, pero actuar sobre ello requiere un esfuerzo complicado y sostenido.

Poner nombres e insultarse mutuamente fue parte del espectáculo de los medios de comunicación en el caso de Baby M. Mary Beth Whitehead etiquetó a William Stern como "Mr. Donador de Esperma" (¿habría parecido más digno Humunculus?). Algunos llamaron a Mary Beth y a otras madres subrogadas "útero de alquiler", de manera que a ambos lados de la cuestión, el hecho de insultarse mutuamente redujo la particularidad del individuo a su función procreadora.[64] Pero si lo que estaba en juego era el derecho a ser padres[65] mediante el nombre propio antes que el genérico, el juego de los nombres con respecto a la niña presagiaba algo más. La prensa se refería a la niña como Baby M, respetando el anonimato concedido a los niños dentro de los juzgados, *para su protección.* Pero los contendientes maternos y paternos usurparon ambos el derecho, teóricamente evidente por sí mismo, a ponerle nombre a la niña: así, Mary Beth Whitehead y su marido Rick le habían puesto al bebé el nombre de Sara Whitehead (nombre que aparecía en el certificado de nacimiento), y los Stern llamaron al suyo, la mismísima niña, Melissa Stern (nombre que obtuvo a través del proceso de adopción que siguió al primer juicio).

Como no hay todavía conclusión alguna para las cuestiones planteadas por el relato de estos sucesos, terminaré este texto con una conversación imaginaria entre las dos identidades, Sara y Melissa. Creo que el escenario que como humanistas estamos escribiendo es un escenario que afecta no sólo a sucesos actuales, en la medida en que la 'opinión' tenga efecto alguno, sino también al modo en que diferentes disciplinas y áreas de pensamiento se entrecruzan. En su libro, Testart aboga por el desplazamiento de las discusiones y decisiones éticas lejos de los investigadores que dirigen experimentos. No porque no puedan prever todas las posibles consecuencias; pueden, y a menudo lo hacen, sino porque también ellos están sujetos a intereses y presiones, y el suyo es un papel limitado. Fuera del trabajo específico de los comités de ética establecidos en las instituciones, ¿no existe algo de responsabilidad compartida por el futuro de la raza humana? Puede que todas las dramatizaciones caigan en la nostalgia por la actividad organizada humanamente. Esto explicaría entonces parcialmente el extraor-

---

[63] Haraway, op. cit., pág. 100.

[64] Un propuesta similar, aunque ligeramente distinta, a la descripción de las tres tipologías de mujeres hecha por Atwood: las Martas, las criadas y las "economujeres".

[65] [Cfr. nota 24].

dinario interés generado por la historia de Baby M en los periódicos, y quizás incluso por lo que sigue:

Diálogo entre Sara y Melissa:

Sara: ¿Qué piensas tú de todo esto?

Melissa: Digo que hay una elección fundamental con la que se enfrenta la mente reflexiva: entre aceptar el carácter contingente de los puntos de partida, e intentar escapar de esta contingencia. Digo que un *enfoque pragmático* de estas cuestiones puede verse como anti-esencialismo donde no existe ninguna diferencia epistemológica entre la verdad de lo que debería ser y la verdad de lo que es, ni existe diferencia entre los hechos y los valores. Digo que la filosofía no tiene todavía el discurso para integrar 'los hechos de mi origen'.

Sara: Como miembro de mi generación, puede que no sea capaz de saber durante años, y otros durante siglos, cómo interpretar las acciones de los meses de debate sobre mi custodia. Como Freud ha demostrado para todos, la mente es constitutivamente incapaz de entender su propia estructura, y los principios que la organizan en el momento actual. Puesto que la interpretación y el entendimiento tienen lugar entre el individuo y lo universal, no será fácil generalizar a partir de mi situación.

Melissa: Digo que si es así, puesto que ni la filosofía ni la literatura han encontrado respuestas a estas preguntas que se han hecho desde Platón, ellos —los filósofos y la gente de la literatura— deberían quizá hacerse *otras* preguntas.

Sara: Esas preguntas implican la articulación de cómo nuestras impresiones actuales e individuales —los sucesos que constituyen nuestras vidas— son aceptadas o se les opone resistencia, y finalmente se integran en esquemas heredados. Quiero *narrar* una vida en la que pueda decir: "éstos son los hechos que yo quise que fueran" y releer la historia desde esa perspectiva.

Melissa: Un ser *posible* que nuestros precursores nunca supieron que era posible.

Sara: Quizá yo podría... si supiese cuál de mis nombres es el verdadero.

Melissa: Quizá... porque no lo sabes.[66]

---

[66] La parte de Melissa en este diálogo está inspirada, en buena parte, por una conferencia pronunciada por Richard Rorty en la Universidad de Emory, en la primavera de 1986, titulada "The Contingency of Self", publicada más tarde en *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989. El texto de Rorty no se ocupa del tema que se discute aquí.

III

Feminismo y Filosofía del Lenguaje

Génesis del sentido y horizonte de lo femenino

Patrizia Calefato

> [S]upongo que en toda sociedad, la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada, y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.[1]

Tomo la palabra a partir de esta inscripción foucaultiana del concepto de *discurso* dentro del universo amplio de la institución de las creencias, de los conocimientos y de los interdictos que producen y reproducen lo que llamamos saber y sujeto, lo que en otros tiempos podía llamarse verdad, razón, en oposición a falsedad y locura. En este horizonte una "teoría del discurso" debería delinear, como diría el mismo Foucault, elementos de genealogía y elementos de crítica hacia la génesis del sentido en nuestra cultura.

El orden del discurso escande la organización de las disciplinas, la "partición" y el "rechazo" que alimentan el conocimiento. Sin embargo es este mismo orden el que muestra sus contaminaciones, el sentido se produce no sólo en las jerarquías, sino también como desorden, locura, sobre todo en aquellos lugares que se exponen más al riesgo doble de la transparencia y de la falsificación: el lenguaje especialmente.

---

[1] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1970 [Versión española como *El orden del discurso*, traducción de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1974, pág 11].

¿Cómo vive una mujer en su experiencia, en su pensamiento y en sus prácticas la génesis del sentido? Quizá, a partir del *donde*. Un donde que puede encontrarse en las inmediaciones de la "filosofía", si por filosofía entendemos etimológicamente un saber erotizado y al mismo tiempo un sentido "menor" de los saberes sobre la vida que la risa y el amor dicen del saber.

Bajo esta mirada, la filosofía del lenguaje aparece eminentemente como filosofía *en* el lenguaje, como "orientación, curvatura, pliegue en sentido inequívocamente filosófico que la palabra presenta en todas sus manifestaciones no institucionalmente filosóficas."[2] La tarea de interrogar al lenguaje sobre sí mismo, o, como se dice, de elaborar un metalenguaje, una translingüística, se le presenta a una mujer como tarea de interrogar la constitución del sí-propio y del sí de los otros. Más caminos pueden ser atravesados, todos ellos situados un poco extrañamente *en las cercanías*, en la reedición de una curiosa forma de utopía-atopía. O bien, cómo en esas cercanías la generación del sentido y la generación del ser es un deplazamiento apasionado, cómo se construye lo femenino en tanto horizonte de símbolos, de relatos, de figuras que acompañan de forma plural las vivencias de esa particular diferencia en la historia y en la cultura que es la diferencia sexual.

1.— *Figuras del neutro: la voz narradora*

> "A menudo se ha observado —por los filósofos, por los lingüistas, por la crítica política— que no puede negarse nada que no haya sido previamente afirmado. En otros términos, el lenguaje empieza siempre con el enunciar, y enunciando afirma".[3]

Ilusión, o, como decía Nietzsche, superstición de los lógicos: la idea de un lenguaje que siempre y necesariamente diga *yo*, y en el que sujeto y objeto de la enunciación se anclan en la palabra según una modalidad plana asertiva. 'Hablar' equivaldría así a 'hacer existir' en el mundo seguro del juicio o del concepto, donde la negación valdría como marca especular, como suspensión o prueba falsificatoria de la afirmación.

Blanchot evoca el *neutro* como *distancia* en el lenguaje, lugar/no-lugar de la voz narrativa en la obra de escritura, "palabra que no revela ni esconde". Neutro no referencial, utopía del lenguaje sin palabras que la contengan. Neutro como nombre del diálogo:

> — ¿Por qué este nombre? ¿Es verdaderamente un nombre?
> — ¿Entonces, es una figura?

---

[2] Cfr. Augusto Ponzio, *Filosofia del linguaggio*, Bari, Adriatica, 1985.

[3] Cfr. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.

— En tal caso, una figura que reproduce sólo este nombre.
— Y ¿por qué, pese a las apariencias, un solo hablante, una única palabra, no pueden nunca conseguir nombrarlo? Para decirlo, hay que ser al menos dos.
— Lo sé. Debemos ser dos.
— Pero ¿por qué dos? ¿Porqué dos palabras para decir una sola cosa?
— Porque quien la dice es siempre el otro.[4]

Hablar al neutro o desde el neutro es una experiencia, una figura esbozada en el discurso, un acuerdo entre voces por las cuales resulta lejana la imagen de un lenguaje con "estructura atributiva". En este acuerdo discontinuo consistiría el compromiso ético del neutro. "Un interés a distancia", dice Blanchot. "Un interés desinteresado".

Afinidad con la mística: la "neutralidad" social del místico, figura —como ha escrito Michel de Certeau— de la diferencia en la historia, es interés, compromiso, inmersión total en la diferencia misma y en el apartarse y suspenderse del "compromiso" social e históricamente entendido en la sociedad civil. La palabra neutra, en el sentido de Blanchot, viviría de una discontinuidad parecida, sería generadora de un sentido comprometido con su distanciamiento y con su aplazamiento del compromiso.

Resonancia en el lenguaje del sentido de la utopía como "principio esperanza" (Bloch). La palabra neutra es la utopía —y diciendo no consigo hacer existir.

2.— *La diferencia sexual*

> Las ciencias lingüísticas se han aplicado a los modelos de enunciados, a las estructuras sincrónicas del lenguaje, a los modelos de lengua "intuibles por todo sujeto normalmente constituido". No han tomado en consideración, y a veces, incluso han rechazado hacerlo, el problema del carácter sexuado del discurso.[5]

Para el "pensamiento de la diferencia sexual" *el neutro* constituye la forma a través de la cual el lenguaje y el pensamiento, estructurados como masculinos, se han impuesto en nuestra sociedad y nuestra cultura, como prerrogativas uniformes y unánimes del "género humano". En este sentido, el neutro es aún *distancia*, pero distancia realizada sobre la base de una universalización forzada de las categorías, ante todo lingüísticas, que presiden la simbolización. En otras palabras, la distancia de *este* neutro es distanciamiento de

---

[4] *Ibidem.*

[5] Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, París, Minuit, 1985.

los cuerpos sexuados en juego en la actividad del pensar y el comunicar. Palabra neutra, pensamiento neutro: simulacro del género —sexual y lingüístico— que expresa una ambivalencia grande. Por un lado es de hecho pretensión de universalidad, que comprende y reduce la diferencia, por el otro es género y lugar que exhibe la diferencia, debiéndose contaminar, aunque sea negándoles, con aquellos saberes "parciales" y "menores" que tienen que ver con la corporeidad. Nombrar la diferencia es en cierto sentido hacer la historia de cómo este tipo de *neutro* se ha constituido. Incluso aunque el riesgo es el de retornar al mismo engaño, a la misma superstición: la valoración del "carácter sexuado del discurso" del que habla Irigaray no debería por tanto preludiar una nueva constitución del *yo* como garante, esta vez en femenino, de la función atributiva y asertiva del lenguaje. El cuerpo sexuado que habla no puede autodefinirse en la palabra, no puede poseer un lenguaje "suyo".

Más que de cuerpo sexuado es posible tal vez hablar de un *cuerpo eròtico* cuyo aire dionisíaco es desvelado por lo femenino, porque lo femenino está en la posición justa para permitir la liberación de los vínculos que unen el hablar con el existir.

3.— *Figuras del neutro: melancolía*

> El deprimido narcisista está de luto no por un Objeto sino por la Cosa. Así llamamos a lo real rebelde a la significación, el polo de atracción y repulsión, demora de la sexualidad de la que se separará el objeto de deseo.[6]

Otra figura en el neutro: la melancolía. Incluso aunque Kristeva no nombre nunca la palabra "neutro", la sugiere en una lectura de algun modo interesada. Neutro-melancólico como suspensión de la posibilidad de decir "¿por qué?" Luto por la "Cosa", entendida como lo inaprehensible y —en la estela de Heidegger— como lo que vuelve a poner en movimiento la pregunta "desde el fondo de su inicio". "Lo indeterminado, lo no separado, lo inaprehensible, hasta en su determinación de cosa misma sexual".

En el paso semiótico del sexo al género no se nos da de modo banal un tranquilo surgir del masculino como señor del sentido. En vez de ello se nos da pérdida, luto por la Cosa, en la forma compleja del luto por la madre. Luto que mezcla los "géneros" pero que marca particularmente el femenino, porque la pérdida es pérdida de la semejante. Para el hombre, perder a la madre, morada de la sexualidad, es la condición para acceder a lo "simbólico", —en el sentido introducido por Kristeva en *La révolution du langage*

---

[6] Julia Kristeva, *Soleil noir. Dépression et mélancolie*, París, Gallimard, 1987.

poétique [7]—: encontrar a la otra, la diferente de uno mismo como objeto de amor, es para el macho heterosexual un proceso de sustitución. *Salvo si* —y todo quizá estribe aquí— *esa* pérdida se suspenda en un espacio que Kristeva llamaría *semiótico*, que es el espacio del arte, de la metáfora, de la obra, el espacio que ha permitido hasta ahora el obrar dionisíaco de los hombres, o, como dice en otra parte la misma Kristeva, el que el artista sea un "imaginario incestuoso".

Para una mujer, perder a la madre para acceder a lo simbólico que *niega* a la madre, preludia el "inmenso esfuerzo psíquico, intelectual y afectivo" en que consiste la búsqueda del otro sexo como objeto erótico. En este esfuerzo se encuentra todo el ser de las mujeres, su "propensión a celebrar sin tregua el luto problemático por el objeto perdido (...) que en el fondo no está tan perdido y mantiene su presencia punzante en la 'cripta' de la desenvoltura y de la madurez femeninas".

El pequeño Hans de Freud, ya adulto, ha olvidado su neurosis, es decir, ha olvidado a la madre que estaba en él y no recuerda sus fobias —síntomas y metáforas del deseo del pequeño muchachito para acceder al saber erotizado del que era depositaria la mamá. Pero incluso antes que en él, este "olvido" estaba en la cura: Freud vio en la madre de Hans y en la madre de todos los pequeños Edipo, nada más que un objeto erótico, no ya —como por el contrario estaba en el maduro conocimiento del niño de cinco años— un receptáculo de sabiduría y potencia negadas al hombre. Las fobias de Hans elaboraban en imágenes lo que se le negaba, pero de lo que tenía una percepción plena.

Para una mujer, la pérdida del deseo de acceder a la potencia de lo materno no es nunca total, incluso aunque tal pérdida se presente como "necesaria" para entrar en el mundo de la "igualdad", y aunque a menudo conviva con la experiencia de la maternidad. El deseo de la madre, entendida como espacio erótico y cognoscitivo de lo materno, continúa reproduciéndose en las vivencias de las mujeres, sea como deseo utópico, sea bajo la forma de una celebración incesante del "luto problemático" que las mujeres han tenido que elaborar.

4.— *Kristeva: figuras de la depresión femenina*

De *Soleil noir*: tres historias anotadas a través de la palabra en el análisis, filtradas a su vez por la voz narradora de la analista. Voz que se descompone desde el ser hacia la otra, hacia la escucha, pero que del ser conserva —si puede decirse así— la tensión de *ponerse en juego*.

---

[7] Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique*, París, Seuil, 1974.

Según Kristeva, la frecuencia de las depresiones femeninas atestigua cómo la sexualidad femenina y el hecho de que se entregue con menor facilidad a la "perversión reparadora" dependen de la "Cosa materna". El *humor* —negro melancólico— se hace lenguaje. Nunca *de* alguna *sobre* alguno o algo: antes bien lenguaje *con*.

La palabra en análisis y el lenguaje del síntoma se sitúan en un espacio muy similar al de la literatura. Espacio que "se hace espacio" con más voces; en estos casos considerados por Kristeva se trata al menos de tres: la melancólica, la analista, la madre fantasma. Luego, todo lo demás. Cómo una mujer elabora en vivencias y en palabras su deber perder-reencontrar y luego de nuevo abandonar a la madre —su saber erotizado. Cómo el saber puede hacer su camino eróticamente. Locura, o más comúnmente, depresión femenina.

Los signos de la melancolía femenina tal vez pueden componer un texto que coloca la locura en un espacio distinto del de la exclusión/diversidad del que ha hablado Foucault. La excluída, la diferente, se convierte en la banal cotidiana repetitiva. La "diferencia" se convierte paradójicamente en homologación, coacción a la repetición, constelación prosaica de síntomas ni siquiera originales, ni siquiera productivos para una "obra grande".

5.— *Fuegos*

Yourcenar (a propósito de *Fuegos*, su obra de 1935, y del "expresionismo" casi extremo que la atraviesa): "Una forma de confesión natural y necesaria, un legítimo esfuerzo para no perder nada de la complejidad de una emoción o del furor de la misma".[8]

Libro nacido de una "crisis pasional", *Fuegos* es "una serie de prosas líricas unidas entre sí por una cierta noción del amor".[9] El amor en tanto "resultado de una experiencia", "a la vez como una enfermedad y como una vocación", mantiene juntas las palabras y las figuras que la palabra genera, en un desplazamiento constante a otros textos y otros tiempos que a su vez interrumpen y alimentan a la vez las conexiones en el presente. Fedra, Aquiles, Patroclo, Antígona, Lena, María Magdalena, Fedone, Clitemnestra, Safo.

> Esta tendencia (expresionista) que persiste y renace a cada época en todas las literaturas, pese a las juiciosas limitaciones puristas o clásicas, se empeña —tal vez quiméricamente— en crear un lenguaje totalmente poético, en el que cada palabra, cargada del máximo sentido, revele sus valores escondidos, del mismo modo que, bajo determinadas luces, se revelan las fosforescencias de las piedras.[10]

---

[8] M. Yourcenar, *Feux*, París, Gallimard, 1974. [Versión española de Emma Calatayud, Madrid, Alfaguara, 1985, 7ª ed., pág. 19].

[9] [*Ibidem*, pág. 13].

[10] *Ibidem*, pág. 19.

La palabra preñada, densa, saturada de la pasión amorosa, pasión que al final se dirige narcisistamente a la palabra misma, debe su densidad y su esplendor precisamente a la incandescencia que la ha atravesado. O tal vez se trata de

> obtener del lenguaje las torsiones hábiles que los artesanos del Renacimiento conseguían con el hierro forjado, cuyos complicados entrelazos fueron en un principio un simple hierro al rojo vivo.[11]

Lo *neutro* a la manera de Blanchot parece no estar aquí, parece haber cedido el paso a una especie de barroco y exceso lingüistico marcado por las ansiedades de soberanía del sujeto de la escritura. Pero las pasiones más grandes están siempre acompañadas por la *distancia*. El furor *erótico* y el *humor* melancólico bien se acoplan en el espacio lingüístico de una palabra que se busca alejándose o desplazándose hacia otro lugar. Yourcenar habla del intento de indicar en estos "juegos" suyos (donde el sentido de una palabra *juega* de verdad en su estructura sinctática) no

> una forma deliberada de afectación o de burla, sino que, como en el lapsus freudiano y en las asociaciones de dobles y triples ideas del delirio y del sueño, hay un reflejo del poeta enfrentándose con un tema particularmente rico para él de emociones y peligros.[12]

El *fuego* que erotiza el conocimiento y sobrecarga de sentidos el lenguaje se convierte en *aire*, y oscila entre estas metamorfosis, pasando del realismo obsesivo exacerbado al etéreo distanciarse de los nombres y las memorias. Destino perverso de la novela histórica tanto como de la narración realista.

El sujeto femenino se *hace aire* en esta libertad, pero se detiene en los *fuegos* del furor.

6.— *La vagabunda*

La figura es la mendiga de *El vicecónsul* [13] e *India Song*,[14] de Marguerite Duras. Ausente, aunque insistentemente presente es su acompañar la escena de la escritura con la voz que entona un canto de la infancia, la mendiga no induce al lector a la identificación, al contrario, repugna. No personaje-heroína, sino, precisamente, *fi-*

---

[11] *Ibidem*, pág. 19.

[12] *Ibidem*, pág. 21.

[13] *Le vice-cónsul*, Paris, Gallimard, 1966. [Versión española de Enrique Sordo, Barcelona, Tusquets, 1986].

[14] *India Song*, Paris, Gallimard, 1973. [Versión española de Emilio Olcina Ays, Barcelona, Fontamara, 1985].

gura, es decir, lo que queda del sujeto cuando atraviesa su existencia con apariciones que dicen su no existir pese a estar allí, con un lenguaje que se nutre de las fonías que preceden sus leyes, con un cuerpo que invade la escena desordenado, descompuesto, privado de límites propios.

La mendiga intenta cómo "no regresar" y quiere "alguna indicación para perder[se]". Echada de la casa materna, madre-niña a su vez, tan a menudo, de niños que vende y abandona, recorre a pie una ruta viciosa que vuelve a pasar por el punto de partida, en Indochina, y la conduce a la India, a una Calcuta que es todo excepto punto de llegada, grávida, esa ciudad, de cuerpos en putrefación por la lepra, a los que su cuerpo se añade, hediente, con el pie gangrenado. "Sacerdotisa budista", dice de ella Julia Kristeva en *Soleil noir*: Sacerdotisa de un *sacer* sin *religio*, de la sacralidad de lo abjecto, de la separación. "Hay que insistir para que, al fin, esto que te rechaza te atraiga mañana, eso es lo que ella ha creído entender que le dijo su madre al expulsarla."[15] Ninguna moral de vida, ninguna lección autoral. La mendiga ¿existe? o es sólo el fruto de la fantasía de un novelista de segundo orden, que cree haberla oído una vez a la orilla del río: entre todos esos cuerpos, su voz, su cabeza calva.

Las figuras de la abjección a veces llegan a ser sólo voces o imágenes evanescentes, no obstante su presencia difusa acompaña la percepción del gesto que las ha producido, el desvelamiento de un acto que preside la constitución de las leyes de los signos y del lenguaje, y que regula la generación del dios —de los dioses—, a través de la desaparición del cuerpo de la diosa. Sin embargo las diosas huyen, se reconocen "por el paso" en el doble sentido de 'estilo' y 'pasaje', nunca por definición de lugar, sólo cuando ... se marchan.

El errar no conduce a un lugar, sin embargo no preludia la pérdida. Ser una vagabunda herética no quiere decir desaparecer. Lo *abiectus* no es lo que se anula en el objeto, siguiendo tal vez la vieja dialéctica amo/esclavo, pero no es tampoco lo que se gasta en el énfasis subjetivo de la soberanía.

7.— *Levedad*

> Mi operación ha consistido las más de las veces en sustraer peso; he tratado de quitar peso a las figuras humanas, a los cuerpos celestes, a las ciudades; he tratado sobre todo de quitar peso a la estructura del relato y al lenguaje.[16]

---

[15] *El vicecónsul*, ed. cit., pág. 9.

[16] Italo Calvino, *Lezioni americane*, Milano, Garzanti,1988, pág. 5. [Versión española como *Seis propuestas para el próximo milenio*, traducción de Aurora Bernárdez, Madrid, Siruela, 1989, pág. 15].

¿Son, *tout court*, las razones por la levedad, de la que Calvino se declara seguidor las razones de lo neutro? o ¿es la operación de "quitar peso" una operación de "denegación", la búsqueda de lo que el mismo Calvino llama "gravedad sin peso" referiéndola a Cavalcanti en oposición a Dante, y también a la melancolía en la época de Cervantes y Shakespeare?[17]

Si el neutro a la manera de Blanchot tiene la fascinación de la tercera persona (aunque nunca impersonal), la levedad de la que habla Calvino tiene en sí la potencia de un atomismo etéreo, es un valor del lenguaje hecho "una nube", "un pulvísculo sutil", "un campo de impulsos magnéticos."[18] Para Calvino la melancolía es una tristeza que ha llegado a ser ligera, así como el humor es "lo cómico que ha perdido la pesadez corpórea ... y pone en duda el yo y el mundo y toda la red de relaciones que los constituyen."[19]

En Calvino vuelve también el sentido del *humor*, compuesto por partículas minúsculas, que hace del yo una evanescencia. La levedad es una calidad lunar, incorpórea, antigravitacional, volante. El peso atrae hacia la tierra y hacia la fuerza que imanta los graves, es decir los cuerpos; por lo contrario, la levedad parece ir más allá de los cuerpos y abrirlos a un universo de aire. El *aire*: llamamiento fuerte a lo que, como afirma Luce Irigaray, hemos olvidado, también en el sentido de pneuma, aliento. Nos rodea un mundo al que progresivamente se le quita el aire, aunque es precisamente la respiración lo que construye el mundo.

El lenguaje se origina en el aliento, exactamente en el *grito* del recién nacido, venido a la luz con la ayuda del aliento/respiración de la madre en la escena del parto. La *fusionalidad* de los cuerpos, el de la madre y el del hijo, que precede a la palabra y que es al mismo tiempo la condición *semiótica* de la palabra, tiene lugar en este espacio de levedad en que los cuerpos existen por el hecho de respirar juntos. En la *oralidad*, la pesadez de la materia-alimento convive con la levedad del aliento que se convierte en sonido.

8.— *Levedad y transvaloración*

Las novelas y los cuentos de Kundera son los manifiestos explícitos y fascinantes de la levedad entendida como transvaloración de los valores. Nietzsche —escribe Kundera— decía que la idea del eterno retorno es para nosotros la "carga más pesada". Sobre este fondo nuestras vidas pueden aparecer "en toda su maravillosa levedad" (*La insoportable levedad del ser* [20]). Sin embargo, si la

---

[17] *Ibidem*, pág. 31.

[18] *Ibidem*, pág. 27.

[19] *Ibidem*, pág. 31.

[20] [Traducción de Fernando de Valenzuela, Barcelona, Tusquets Editores, 1985, pág. 13].

pesadez es terrible, ésta es de todas formas la imagen de nuestra cercanía a la tierra, a la realidad, a la vida entendida como intensidad y cumplimiento. Principio de realidad. Al contrario la levedad, placentera, etérea, volátil, nos separa de esta materia y parecería así ser sinónimo de libertad fácil, de utopía realizada. Como se desvela al contrario en todo el texto de Kundera, es precisamente la levedad lo que es insoportable, porque es inaudita, imposible, es utopía que no se puede "rellenar". La pesadez al fin y al cabo es "fácil": es la realidad, lo *Kitsch*, el sentido único de las palabras. Al contrario la levedad es difícil: se basa en el malentendido, en la transvaloración del sentido.

> Comprendí que probablemente no sería capaz de hacer que todo aquel lío perdiera su absurda gravedad.[21]

Esto es lo que afirma el protagonista-narrador del cuento "Nadie se va a reír": la idea de que nuestras vidas puedan levitar suavemente sobre la repetición vinculante, pesada y obsesiva del vivir: éste es el peso insoportable, quizás precisamente por ser *el más ligero.*

En su escritura, Kundera nos acompaña con una serie de valores inversos que se siguen el uno al otro, de sentidos que se suspenden para decir otra cosa: lo que acontece en palabras como "hipocresía" (en "Nadie se va a reír"), o "traición" y "fidelidad" (en *La insoportable levedad del ser*) es una regeneración del sentido bajo el velo de la levedad. Valores y disvalores cambian sus signos de positivos y negativos, se confunden. El *malentendido* acompaña los gestos, los comportamientos. Por ejemplo, Teresa fotografiando a las chicas en minifalda delante de los carros de combate soviéticos en Praga en 1968, cuyas fotografías se convierten para el régimen en medio de delación implícita. O la progresiva desaparición de Tomás en relación a su querido papel de cirujano para convertirse en limpiacristales y más tarde campesino.

Kundera no soporta el *Kitsch* porque ve en ello el allanamiento, en la única gran sonrisa del mundo pacificado, de la prerrogativa humana de la *traición*, de la traición en tanto parte del ligero-positivo contra la ética de lo pesado-negativo. El *Kitsch* es el estereotipo que cristaliza los comportamientos, es la negación de lo que Simmel llamaba, refiriéndose a la moda, "derecho a la infidelidad".

La "levedad del ser" puede constituir una forma de saber, una forma que se juega sobre la base de la inversión radical de los valores. La debilidad de los estatutos del saber en nuestra época se convierte así en la fuerza del deseo de saber; saber en tanto levedad del deseo; levedad profundamente sensata. No la debilidad de la superficialidad o el desencanto de la equivalencia de todos los valores que lleva a la desaparición del valor; más bien, un desva-

---

[21] [*El libro de los amores ridículos*, traducción de Fernando de Valenzuela, Barcelona, Tusquets, 1988, 7ª ed., pág. 38].

necerse del yo, al que acompañan una profundidad y una coherencia paradójicas, jugadas a veces sobre el malentendido en tanto paradoja ética, o disonancia en el lenguage, o ironía existencial.

Levedad en tanto una de las formas a través de las cuales el sujeto femenino crea un espacio para sí mismo en el lenguaje y en el pensamiento: una manera para desaparecer sin consumarse, solamente *suspendiéndose en el aire.* La transvaloración es un recorrido que la mirada de una mujer puede trazar: sucede que lo que los estereotipos de la moral y el lenguaje congelan en la inexorabilidad de un código puede convertirse a lo largo de esta mirada en valores que comprometen al "sujeto femenino" en la misma discontinuidad y en la misma paradoja que nos constituye en tanto sujetos.

9.— *El canto de las Sirenas*

> El navegante que se acerca a ellas siente su presencia alrededor como una fuerza, como la del viento o el calor o la luz; y no las ve aún. Están encaramadas en silencio en las rocas mediterráneas, sobre un mar no de pescadillas sino de grandes delfines, un mar de profundidades amoratadas, capaz de acoger la nave que se hundirá.[22]

El no lugar de las Sirenas es un lugar acuático y su canto de seducción es, como muestra Maria Corti en su novela, la seducción del conocimiento que desafía hasta la muerte, o la pérdida. Conocimiento andrógino, porque las Sirenas son hembras como los ángeles son machos; o como lo monstruoso, en el sentido de prodigio, exhibe un sexo incierto, nunca dado como neutro-universal bajo el signo de la igualdad, sino andrógino bajo el signo de la diferencia. En la novela de Maria Corti una Sirena dice con respecto a su propio sexo: "Se debería buscar en un pasado muy lejano y conocer la historia de los hombres y las mujeres desde el comienzo para comprender las razones."[23] Se debería quizás hacer la historia de cómo el saber, cada vez que ha cristalizado en símbolos o en estereotipos o en códigos, ha perdido su eroticidad, su "neutralidad" cargada de corporeidad, y ha asumido al contrario la forma de un neutro marcado por la única categoría "pensable" de lo general, lo masculino. Historia del orden de un "discurso" del cual las Sirenas han sido alejadas, pero al que desafían siempre y a cuyos actores siguen seduciendo.

Por esta razón la figura andrógina de la Sirena no exhibe ni un femenino imaginado y congelado en el estereotipo masculino, ni un femenino exterior y separado en relación con los lugares canónicos del saber. El canto de las Sirenas vuelve mezquino a quien, como

---

[22] Maria Corti, *Il canto delle sirene*, Milano, Bompiani, 1989, pág. 7.

[23] *Ibidem*, pág. 124.

Ulises, quiere escucharlo en el espacio del deseo y en el *placer* único que da paradójicamente el deseo suprimido, pero quiere al mismo tiempo eludirlo en la perspectiva de los valores racionales ilustrados: la patria, la casa, la vida.

Maria Corti elige entre los mitos, en sus miles de variantes, el que dice que las Sirenas habían sido compañeras de Proserpina y que, habiendo soñado que tenían alas y que podían volar para buscar a su amiga raptada, se encontraron con alas de verdad, convertidas más tarde en diosas, marcadas por el mutismo sin piedad en que cayeron como consecuencia de la horripilante visión de Proserpina en brazos de Plutón. La levedad de las voláiles se sobrepone en el mito a la profundidad marina de las seductoras vueltas mujeres con cuerpo de pez. El lugar-no lugar de su canto es la utopía del conocimiento cuando 'conocimiento' tiene el sentido de lo que se abre hacia lo desconocido y acepta su desafío, consciente de la fuerza, del empeño y de la locura que entrarán en juego.

10.— *Hablar común*

Rossi-Landi introduce en 1961 la noción de 'hablar común', entendiendo con ello el conjunto de aquellas técnicas intersubjetivas, suprapersonales, colectivas, comunitarias y en formas varias comunes a todos los hablantes, con las que nos expresamos y comunicamos utilizando la lengua, sea natural, técnica o especial. El hablar común no es simplemente el lenguaje ordinario o cotidiano del que ha hablado la filosofía analítica anglosajona, ni es, por otro lado, la "competencia lingüística" que se produce, según Chomsky, a partir de ideas innatas en el individuo. El hablar común es un modelo a través del cual es posible buscar el *a priori* del lenguaje, dejando claro que el concepto kantiano de *a priori* se desengancha aquí de cualquier hipoteca ontológica; es decir, el hablar común es un modelo abstracto que funciona en el interior de prácticas significantes en procesos reales de comunicación. La definición del hablar común en Rossi-Landi procede de hecho por medio de aproximaciones progresivas y no por medio de afirmaciones, y ésta es su fuerza teorética de desafío a la exigencia supuestamente "científica" de afirmar siempre y exactamente dónde y cómo se sitúa un concepto.

El *a priori* en el lenguaje a la luz del método del hablar común puede ser individualizado, escribe Rossi-Landi, según una progresión que parte de las conexiones (no identificaciones) entre lenguaje y pensamiento, y que incluye la idea del lenguaje ya sea en tanto modelo, *Bild* del mundo, ya sea en tanto lo que se manifiesta en actos concretos del hablar. El hablar es tomado así en consideración: en tanto actividad fisiológica; en tanto conjunto de técnicas humanas espontáneas relativamente constantes en las varias lenguas naturales; en tanto lo que genera un significado entendido como construcción involuntaria, ya sea como intención voluntaria, ya sea

como uso y operaciones. Del significado en tanto algo complejo, estratificado, emergente de una red de relaciones, se remonta al término de partida, el lenguaje entendido como "un conjunto de círculos significantes variamente concéntricos o excéntricos pero siempre interconectados".[24]

El método del hablar común es un método filosófico que se interesa sobre todo por la *constancia*, en las varias lenguas, de las operaciones y de las "posiciones" que se llevan a cabo en el lenguaje. Constancia y repetibilidad son dos características del hablar común que se contraponen, de forma no exclusiva, a la fluidez y la irrepetibilidad, rasgos también presentes en el hablar común, si tomamos en cuenta, en el caso de la fluidez, las variaciones que el devenir histórico-social determina incluso en el nivel de los bordes inferiores del lenguaje, rayando en lo biológico; y en el caso de la irrepetibilidad, el hecho de que todo acto individual de palabra es un hecho irrepetible en el interior de la repetibilidad general de las condiciones humanas que lo generan.

11.— *Hablar común y diferencia sexual*

En este horizonte es posible insertar el problema de la diferencia sexual, en tanto problema semiótico de la transformación, en el lenguaje, del dato biológico de la diferencia entre machos y hembras en dato cultural, es decir, significante. Como escribe Patrizia Violi, la diferencia sexual está por un lado "anclada en lo biológico" y por eso "precede a la estructuración semiótica"; pero luego es cultural y socialmente elaborada, es decir, sufre un proceso de "semiotización", un paso "del sexo como biología y dato natural al 'género' como resultado de procesos semióticos y lingüísticos de construcción de sentido."[25]

El concepto de hablar común es, esto sí, situable en el ámbito de lo "neutro", en cuanto hace referencia a operaciones y técnicas que, ya al constituirse como técnicas "humanas", están marcadas por la valencia dominante masculina, transformada pronto en prerrogativa neutra del género humano. Sin embargo el hablar común es un método filosófico-lingüístico, no un lenguaje-objeto, por lo tanto requiere la misma crítica a su constitución como neutro, en cuanto el término 'común' evoca una relación dialógica entre comunidad y heterogeneidad, entre constancia y diferencia, una diferencia que es también, y sobre todo, sexual.

El método del hablar común nos muestra el lenguaje no como producto ya dado y por eso en sí mismo mecánicamente "perte-

---

[24] Ferruccio Rossi-Landi, *Significato, comunicazione, parlare comune,* Venecia, Marsilio, 1980, 2ª ed., págs. 165-166.

[25] Patrizia Violi, *L'infinito singolare. Considerazioni sulle differenze sessuali nel linguaggio,* Verona, Essedue, 1986, págs. 10-11.

neciente" o "no perteneciente" a una clase o a un género, sino como proceso de producción y reproducción de sentido, como ambivalencia y, para volver a utilizar la terminología de Rossi-Landi, como "trabajo lingüistico". Un trabajo que podemos entender como dislocación de la corporeidad en el lenguaje: operación profundamente materialista, en el sentido en que la materia es madre y matriz de lo que se reproduce en signos. "El lenguaje, aunque formal, se ha nutrido de sangre, de carne, de elementos materiales", escribe Luce Irigaray.[26] Cada vez que hablamos —y se entiende aquí también cada vez que *no* hablamos— reproducimos la materia lingüística que nos atraviesa, y al mismo tiempo producimos *ex novo* las articulaciones de la relación entre nosotros y el mundo.

Hay momentos de la vida, como la infancia, o lugares del lenguaje, como la literatura, en que el grado de conciencia metalingüística de esta relación es especialmente elevado. En los "¿por qué?" de los niños, o en los "¿por qué?" del lenguaje poético y literario, las palabras se interrogan sobre sí mismas, y no tanto para conseguir una respuesta segura, sino más bien para presentarse simplemente a sí mismas como palabras-preguntas, como puros pasos sin comienzo ni fin.

Hay lugares del lenguaje que se prestan más a una escucha incompatible y que exhiben más una utopía en el lenguaje. Una utopía que tiene que considerarse no como algo de unívocamente negativo e "irrealizable", sino al contrario, como algo que ya vive en el hablar común, precisamente en aquellas "zonas" en las que la diferencia es disonancia inconmensurable, exceso, herejía, posibilidad para el hablante de salir de su situación de mero reproductor y homologador de sentido. Lugares como el nombre propio, que condensa la valencia doble del reconocimiento: distancia y confirmación; la lengua extranjera, de la que percibimos bajo una cierta luz la corporeidad de un hablar anagramado; la traducción, como errancia y metamorfosis de la palabra; la ironía que es, como dice Bajtin, "juego con los límites del discurso".

La posibilidad de planear en estas "zonas" del hablar común, acceder a estas "técnicas", para decirlo con palabras de Rossi-Landi, es, precisamente, común a machos y hembras. Sin embargo, si asumimos la diferencia sexual como valor móvil, como horizonte de transformación y metamorfosis de los valores, podemos decir que aquí la diferencia puede desplegar libremente sus signos, porque la génesis del sentido es la libertad de generación, no congelamiento en el estereotipo.

---

[26] Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, ed. cit.

12.— *Poner nombre*

Nombrar es dar vida, en el doble sentido doloroso y gozoso que tiene la vida: por un lado orden, clasificación; por el otro libertad, desorden, movimiento y metamorfosis. La madre que nombra al hijo que nace, que lo "bautiza", cumple una operación doble, porque en el nombre ella lo reconoce y al mismo tiempo lo separa; por un lado lo acerca, por el otro lo aleja. El nombre del padre, el patronímico, ordena este decurso: es el nombre de la genealogía, el nombre único, el mismo nombre. La historia de Pinocho, gran fantasía misógina sobre un padre que se hace un hijo a solas, muestra explícitamente esta visión de la genealogía masculina: de hecho el padre, Gepeto, da al hijo de madera su mismo nombre, 'Pinocho', filiación directa de 'Gepeto'. Aunque es sólo por la fuerza de lo femenino y de lo monstruoso —el Hada, la salida, como en un parto, del vientre de la ballena— por lo que Pinocho se convierte de muñeco de madera en un niño de carne y hueso.

Todas las modernas teorías lógico-lingüísticas sobre el nombre propio, de Mill a Wittgenstein, Russell y Kipke, han demostrado, aunque bajo perspectivas diferentes, que el nombre propio es una entidad bastante incómoda en el lenguaje. Todas estas teorías de hecho han estado de coincidido en un punto: que el nombre propio, como decía Mill, denota pero no connota, es decir tiene un referente más o menos único y definido, sea persona, objeto, animal o lugar, pero no tiene significado. En esto la lingüística y la filosofía demuestran la visión patriarcal que las sustenta: el nombre del que éstas hablan está modelado sobre el patronímico, el nombre del semejante a sí mismo. En tanto *nombres* que en cierta medida hacen excepción en este universo podemos señalar los de Peirce y Barthes. El primero,[27] en efecto, ha dotado el nombre propio de un espesor sígnico, tomándolo en consideración desde el punto de vista del interpretante dinámico y no en la pespectiva comprimida de la afirmación y de la descripción. El nombre propio es por eso para Peirce un *signo* que atraviesa las tres dimensiones que constituyen todo signo: iconicidad, indicalidad, simbolicidad.

Por su parte, Barthes nos ha regalado una de las escrituras más hermosas sobre el nombre propio a propósito de Proust, y ha clasificado, más allá de toda concepción semanticista o descriptiva vinculada a la tradición lógica o pragmática del nombre propio, tres facultades peculiares del nombre: poder de esencialización, poder de citación, poder de exploración.[28]

---

[27] Charles Sanders Peirce, *Collected Papers*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-58. [Versión española como *Obra lógica-semiótica*, traducción de Armando Sercovich, Madrid, Taurus, 1987].

[28] Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, París, Seuil, 1953. [Versión española como *El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos Ensayos Críticos*, traducción de Nicolás Rosa, Buenos Aires, Siglo XXI, 1973].

El nombre sanciona la presencia del cuerpo en el acto de palabra y su sentido puede ser entendido como interpretación, evocación, condensación de pasajes, no simplemente lógicos y convencionales, que comprometen al sujeto en el acto de nombrar y lo constituyen en relación a la materia lingüística y sígnica de la que el nombre queda constituido.

Si por un lado el acto de nombrar se propone como garantía del sentido, como juício sobre la verdad de la palabra, llamando así a la plenitud del reconocimiento, por el otro es una de aquellas palabras-pregunta con las que el sujeto se interroga a sí mismo, al mundo y al lenguaje mismo. El nombre es a la vez el origen y el final del lenguaje, es una palabra que mejor que otras representa cómo la palabra —o la no-palabra— no es una cosa, sino un proceso, y que el hablar común no está hecho de ideas más o menos innatas, sino de pasajes en los que la materia se constituye en sentido. La génesis de este sentido es dolorosa, es un proceso que se articula en algo que está muy cerca de lo que Julia Kristeva llamó 'abjección',[29] categoría antropológica que se funda sobre todo en las organizaciones lingüísticas de las sociedades humanas y que condensa la historia de aquel rechazo, de aquella expulsión que el sujeto occidental y las sociedades patriarcales han tenido que llevar a cabo para constituirse mediante la ley y el orden. Expulsión y rechazo de lo que asume el valor de abjecto —impuro, contaminado, ensuciado— del cuerpo y de la condición de fusionalidad, apertura, énfasis de los cuerpos, que representa.

Nombrar es el fundamento de la abjección y al mismo tiempo lo que la bloquea, porque en el nombre permanece, incluso más allá de la generación, la corporeidad entendida como apertura y movilidad, como algo que mantiene el yo "un poco más acá" sea de su constitución en sujetividad plena sea de su pérdida en la objetividad. Ni sujeto, ni objeto, por lo menos no en el sentido que estas categorías tienen en nuestra tradición; más bien *figura*, que vive en palabras y de palabras por lo que éstas tienen de absolutamente diferente.

Marcar con una valencia femenina la diferencia quiere decir desafiar lo neutro en el terreno mismo de su "neutralidad". Quiere decir elaborar una "neutralización de lo neutro", parar el sentido en el momento de su constitución y en los procesos de su aprendizaje y reproducción.

Esta pretensión de conocer puede colocarse en el orden de lo que son las extrañas formas del deseo femenino: estar en el lenguaje como en exilio y en casa a la vez; deseo filosófico doloroso y conflictivo, de la misma manera que se está dentro y fuera de la memoria, de la historia; poder encontrarse a sí mismas y perderse en un tiempo que se nutre a la vez de la utopía y la repetición, de lo

---

[29] Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980. [Versión española como *Poderes de la perversión*, traducción de Nicolás Rosa y Viviana Ackerman, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, 2ª ed.]

"sacro" de un horizonte que se sustrae a las horas, y de lo "profano" de la banalidad cotidiana.

Génesis del sentido, génesis de la herejía: fuerza de la disonancia, fuerza de pensamientos y prácticas que permiten al conocimiento constituirse como desplazamiento y saltos contínuos.

Según el estereotipo, el filósofo es alguien con la cabeza en las nubes, que no ve ni siquiera dónde pone los pies. Su caída sin embargo, su profanación, provocan la risa de una mujer: risa de servidora, risa idiota, como la de la, pese a todo, culta Diótima. Idiota, y esta bella palabra bloquea el sentido y lo hace resbalar, lo conduce en aquel universo de aire hecho de palabras como devenir, deseo, pasión, ironía, dolor, generación, infidelidad, metamorfosis.

El valor de estas resonancias es la "enorme conciencia" de una partitura no escrita, es pensamiento que respira.

Sujeto lingüístico y sujeto femenino

Patrizia Violi

La perspectiva desde la que intento abordar el nexo entre filosofía del lenguaje y pensamiento femenino se centrará en la cuestión del sujeto interrogado desde un doble ángulo: el sujeto presupuesto en la teoría lingüística y el sujeto, todavía apenas esbozado, de la subjetividad femenina.

Las razones de esta elección son a un tiempo políticas y teóricas; sobre todo porque la cuestión del sujeto es central para la reflexión de las mujeres y cada vez más se configura, hoy, como el nudo central, en mi opinión, que el pensamiento de las mujeres está llamado a elaborar. Me parece, en efecto, que pueda darse por concluída —no en el sentido de agotada pero sí en el de ya suficientemente delineada— la fase histórica del pensamiento feminista que podríamos definir como "crítica", es decir la fase centrada en la crítica y deconstrucción del pensamiento y de la subjetividad masculina considerados como fundamento universal de la teoría y de la cultura. Creo que ha llegado la hora de sustituir aquellos análisis, fundamentales pero ya insuficientes, por una reflexión sobre las formas específicas de la subjetividad femenina.

Por otra parte, la cuestión del sujeto es central también para la Teoría Lingüística y la Filosofía del Lenguaje. De hecho, no se puede reflexionar sobre el lenguaje sin presuponer al mismo tiempo una teoría, implícita o explícita, del sujeto. Desde nuestro punto de vista se tratará luego de ver qué tipo de sujeto y qué forma de subjetividad subyace en las diversas teorías sobre el lenguaje y en qué modo tales teorías permiten o no la inscripción de un sujeto femenino en su interior.

Cualquier teoría del lenguaje es también una teoría del sujeto. Partamos de esta afirmación. Ya se vea el lenguaje esencialmente en términos representacionales conceptuales, es decir, como instrumento para representar el pensamiento, como en el caso de Noam

Chomsky y de toda la lingüística generativa contemporánea, o ya se subraye el carácter comunicativo del lenguaje, el hecho de ser un medio para la comunicación y la transmisión entre los seres humanos, como es el caso de toda la lingüística pragmática desde Émile Benveniste en adelante, siempre se asume, sin embargo, una teoría del sujeto que, como intentaré demostrar, tiene muchos puntos en común y, sobre todo, excluye las determinaciones mismas de la subjetividad humana. Examinaré ahora detalladamente algunas de estas posiciones para pasar luego a delinear algunos puntos que una teoría del sujeto femenino debería articular. Recorrer las articulaciones, a menudo implícitas, a través de las cuales la lingüística y la filosofía del lenguaje han construido el sujeto de su propio discurso, me parece una necesaria operación preliminar para comprobar en qué medida estas teorías permiten plantear la cuestión de un sujeto diferente, un sujeto sexualmente diferenciado.

Tomaré como punto de partida a Saussure[1], ya que la lingüística moderna nace con este autor y con él se redefine el objeto mismo de la disciplina: la *langue* en cuanto sistema y precisamente sistema de signos articulado en la doble relación de significante y significado.

En el hecho de fundar su propio objeto, la lingüística Saussuriana establece al mismo tiempo sus límites operando una distinción precisa entre el nivel de la *langue* como producto social y producto de convenciones, y el de la *parole*, como acto individual "de voluntad y de inteligencia".

Al distinguir los dos planos, Saussure otorga de forma inequívoca un estatuto privilegiado a la *langue*, haciendo de ella el objeto central y el único posible de la reflexión lingüística. La *parole* y con ella la actividad del sujeto hablante que la produce, son relegados al ámbito de lo empírico, no pudiéndose dar conocimiento científico más que en la *langue*. Una lingüística de la *parole* es de ese modo solamente hipotetizada por Saussure como límite (¿inferior?) de la disciplina, pero en el mismo momento en que se plantea se la confina inmediatamente a los márgenes de la teoría.

Excluyendo del propio horizonte una lingüística de la *parole,* la lingüística estructural explora su propiio espacio epistemológico dejando de lado al sujeto hablante. De hecho, la *langue*, en cuanto producto social se presenta como un sistema independiente de la actividad del sujeto. El signo es postulado como precedente a toda intervención, elemento ya constituido que se deine como resultado y producto de un contrato social y que da lugar a un sistema autónomo sin requerir la consciencia del sujeto. La *langue,* para Saussure, es un sistema de clasificación no consciente que escapa a la voluntad subjetiva y se articula según dos ejes lingüísticos que regulan respectivamente las relaciones sintagmáticas y paradigmáticas de los elementos.

---

[1] Cfr. Ferdinand de Saussure (1906-1911), *Cours de Linguistique Générale*, París, Payot. [Versión española como *Curso de Lingüística general,* traducción de Amado Alonso, Buenos Aires, Losada, 1945].

Una tal organización parece acercarse a la del inconsciente estructurado sobre la base de los dos procesos primarios definidos por Freud: similaridad y contigüidad. Esta analogía posee una importancia especial porque permite instaurar un nexo entre estructura del inconsciente y estructura de la lengua, individualizando homologías estructurales; en la misma dirección también Jakobson conecta los procedimientos metafóricos y metonímicos, que explotan respectivamente la similaridad y la contigüidad, con las operaciones inconscientes de condensación y desplazamiento. Si la estructura de la *langue* puede así acercarse a la organización de los procesos primarios, la analogía acentúa el carácter no consciente del sistema.

Por tanto, el sujeto, en cuanto consciencia del sujeto hablante, es excluido de la lengua, que en su estructura refleja, en todo caso, la estructuración inconsciente, pero no la forma explícita de la subjetividad realizada.

Por otra parte la *parole* es pensada como lugar del sujeto hablante, pero este sujeto se reduce a la empiria del individuo concreto y como tal debe ser eliminado del sistema porque amenaza con quitar fundamento al proyecto científico. En cuanto sujeto empírico, éste no es pertinente para la teoría, sino que permanece como algo exterior a ella; su actividad será más bien objeto de disciplinas diversas, desde la psicología a la sociología.

Así pues, en la lingüística saussuriana parece que no hay lugar para el sujeto, categoría espúrea que por un lado viene a coincidir con el individuo empírico, del que no puede darse una teoría científica y que, por otro, funda con su propia consciencia la *langue* en tanto objeto, pero no puede después ser incluido en el sistema lingüístico, que se organiza como una estructura inconsciente, determinada social, pero no subjetivamente. El sujeto hablante y su consciencia lingüística no encuentran así ningún espacio dentro de la teoría, que hipotetiza una lingüística del habla pero luego no la desarrolla, casi preguntándole su pertinencia a disciplinas vecinas como la psicología o la sociología.

Pero también habrá otra consecuencia derivada del hecho de haber mantenido vacío el espacio del sujeto, y será la imposibilidad para Saussure y los estructuralistas de pasar de una teoría del signo a una del discurso: al dejar en blanco el espacio del sujeto, incluso falta una gramática, lo que hace imposible el paso a la frase. La sintaxis en efecto debe asumir una explícita concepción del sujeto ya que su objeto de análisis, la frase, es unidad de pertinencia de la *parole* y no de la *langue;* por esto la sintaxis se encuentra colocada en el confín entre los dos territorios. En la teoría saussuriana, no existiendo el sujeto, no existe tampoco la sintaxis, y la frase se reduce a sintagma. Será la gramática generativa la que ocupe el espacio de la sintaxis descubriendo en el sujeto cartesiano el fundamento de las funciones recursivas y generativas de la lengua.

Al definir el componente sintáctico, la gramática generativa se funda sobre datos lingüísticos que se ofrecen a la intuición del sujeto,

un sujeto que en la teoría chomskiana asume un papel doble. Por un lado selecciona los datos constituyéndose como mecanismo heurístico; por otros representa el criterio principal de valoración y comprobación de la teoría.

Para valorar una gramática generativa, en efecto, se verá si ésta corresponde con lo que es la intuición del hablante sobre la gramaticalidad de las frases de su propia lengua. Por tanto la intuición selecciona el objeto de la teoría y al mismo tiempo se constituye como "prueba externa", garantía de adecuación. La intuición del hablante nativo es por tanto un concepto central en la gramática generativa y tiene mucho interés para nuestro discurso ya que la cuestión del sujeto en relación con la lengua se plantea en la teoría chomskiana a través de esta noción. Gracias al sujeto cartesiano, sujeto pensante capaz de organizar el lenguaje por una facultad innata, se hace posible el paso del signo, entendido como unidad aislada, a la frase, o mejor aún, a la capacidad de producción de las frases, concebida como competencia lingüística innata. El sujeto se convierte en el presupuesto necesario de la teoría y su innatismo constituye la base ontológica que garantiza la existencia misma de la estructura gramatical.

El sujeto soporte de la síntesis sintáctica está claramente indicado por Chomsky[2] como derivado del *cogito* cartesiano, sujeto lógico, que se da en el pensamiento y en el acto de pensar. La determinación principal es la de una estructura lógica profunda y la creatividad lingüística es una creatividad de tipo sintáctico, es decir, la posibilidad de generar siempre nuevas frases reguladas por los mismos mecanismos de producción lógica.

No es casual si la creatividad lingüística se mantiene solamente dentro del ámbito sintáctico, con exclusión del nivel fonológico y el semántico, que tienen, en el sistema chomskiano, la única función de componentes interpretativos. El sujeto de esta actividad es por tanto un sujeto pensante, una consciencia sintetizadora que se funda a sí misma en el puro acto de pensar. Todas las otras posibles determinaciones del sujeto permanecen implícitas y no desarrolladas, como también permanecen implícitas otras posibles operaciones significantes. Los dos ejes lingüísticos individualizados por Saussure y Jakobson como constitutivos de las transformaciones del sentido que están en la base de la metáfora y de la metonimia, no entran en la determinación del sujeto cartesiano.

Ahora bien, si es cierto que precisamente sobre estos dos ejes se articulan los procesos primarios de condensación y desplazamiento, el sujeto de la intuición lingüística, al ponerse a sí mismo sólo en el plano lógico de la articulación sintagmática, excluye precisamente estos niveles de su organización significante. Sin embargo, desde el momento en que estos niveles más "arcaicos" (en

---

[2] Cfr. Noam Chomsky (1966), *Cartesian Linguistics*, Nueva York, Harper and Row. [Versión española como *Lingüística cartesiana,* traducción de Enrique Wulff, Madrid, Gredos, 1969].

el sentido en que el proceso primario es más arcaico que el proceso secundario) son precisamente los que presiden las producciones de sentido que Chomsky definiría como "no normativas", como el sueño o la poesía, estas prácticas no pueden integrarse en la esfera de productividad del sujeto cartesiano.

Colocando entre paréntesis las operaciones que se articulan sobre estos dos ejes, la gramática generativa se construye como modelo de la producción "normal" del lenguaje donde la normalidad coincide con el único plano lógico sintáctico del discurso. La sintaxis corresponde de este modo al proceso secundario hipotetizado por Freud, y el sujeto garante de su adquisición es el sujeto de la consciencia pensadora, ya estructurado en su unidad sintetizadora.

También es importante observar que las reglas de la estructura sintáctica, innatas y especie-específicas según Chomsky, se manifiestan sólo en un determinado momento del aprendizaje lingüístico. La adquisición lingüística, de hecho, entendida como dominio del componente sintáctico, comienza a partir casi de los dos años, edad en la que se ha concluido ya aquella fase que Lacan ha definido como 'estadio del espejo', es decir, se ha formado ya la función del yo. En este sentido se puede decir que el sujeto cartesiano en el que se basa la competencia sintáctica es el sujeto del proceso secundario, un sujeto que se ha reconocido ya en la *imago* y que se ha diferenciado de su doble especular. Este sujeto, por tanto, no puede contemplar en su propia organización las articulaciones de los dos ejes lingüísticos que estructuran el nivel primario, inconsciente.

Por otra parte hay que subrayar que el sujeto cartesiano es un sujeto 'fuerte' precisamente en tanto arraigado en el *cogito* e identificado con las concatenaciones lógicas de la sintaxis. El sujeto halla su propia unidad y se constituye como tal porque se basa en la sintaxis; es ésta la que preserva su estructura delimitando sus confines y excluyendo la articulación de los procesos primarios. De este modo ésta tendría un papel central en la organización de la estructura lógica que garantiza la unidad del yo en cuanto función del proceso secundario.

Una confirmación a esta hipótesis se puede deducir de algunos datos sobre la patología del lenguaje, en la que parece que los trastornos relativos en el plano sintáctico se acompañan a las perturbaciones más radicales y profundas en la percepción unitaria del sujeto.[3] Por tanto, se podría pensar que los diferentes planos lingüísticos, el fonético, el sintáctico y el semántico no jueguen el mismo papel ni tengan las mismas funciones en la organización de la consciencia del sujeto, sino que articulen más bien niveles diferentes de la estructura psíquica, en la que la centralidad de la sintaxis

---

[3] Cfr. A. R. Luria (1961), "Factors and Forms of Aphasia", en *Disorders of Language*, Londres, Foundation Symposium Churchill. Véase también E. Weigk, M. Bierwisch (1970), "Neuropsychology and Linguistics: Topics of Common Research", *Foundation of Language*, 6, 1.

proclamada por Chomsky, correspondería a una constricción más general y fundamental del proceso secundario. El sujeto lógico se constituye como tal justamente en la sintaxis, separándose de la indiferenciación de los procesos primarios.

El sujeto así definido es esencialmente sujeto de la frase, sujeto del enunciado y no de la enunciación, sujeto que piensa pero no sujeto que habla.

Considerado como fundamento ontológico de la teoría, éste queda posteriormente excluido y separado de su misma producción lingüística. De hecho la ejecución lingüística, el plano de la *performance*, se presupone como dato, pero no interrogado directamente, siendo el verdadero objeto de la teoría sólo la competencia del hablante, no su actividad de ejecución. El análisis parte siempre de la palabra ya producida, el proceso de producción permanece excluido, así como su sujeto.

Por tanto, si por un lado el estructuralismo considera el lenguaje como una estructura de la que se excluye toda presencia del sujeto (que como máximo se relega a un individuo empírico fuera de toda definición teórica), por otro el mentalismo generativista se basa en una teoría fuerte del sujeto, que, sin embargo, es exclusivamente función organizadora de la consciencia, principio de organización lógico-racional, que se realiza en una doble exclusión: exclusión de la actividad de enunciación y producción real del discurso en favor de una teoría sólo de la competencia, exclusión de todo componente subjetivo no reducible a la racionalidad del *cogito*. Sujeto pensante, pero falto de palabra, separado de su base material y física, dividido del mundo sensible y de los niveles profundos de la producción de sentido. La teoría que se funda sobre un sujeto tal será a su vez una teoría puramente lógica, que confina a sus márgenes los componentes no sintácticos de la lengua, la fonética y la semántica. En el generativismo la semántica es sólo normativa, la apertura creativa de la relación entre significante y significado, vislumbrada en el horizonte saussuriano aunque sea sólo en la forma muy problemática de los *Anagrammes,* se bloquea aquí; de hecho, su desarrollo requeriría una hipótesis de sujeto mucho más complejo y ya no reducido sólo a la competencia sintáctica, aunque sea central en su organización. Un sujeto que se manifiesta en la lengua como proceso dialéctico, capaz de articular no sólo la estructura lógica del lenguaje, sino también sus componentes de sentido más profundos, en fin un sujeto capaz de expresarse en su propia actividad productiva lingüística sin reducirse a locutor empírico, sino manteniendo toda su plenitud teórica.

He afirmado que la gramática generativa prevé un sujeto del enunciado pero no un sujeto de la enunciación. Sólo en Benveniste[4] tomará forma el proyecto de una verdadera lingüística de la *parole,*

---

[4] Cfr. Emile Benveniste (1966), *Problèmes de Linguistique Générale*, París, Gallimard. [Versión española como *Problemas de Lingüística general I,* traducción de Juan Almela, Madrid, Siglo XXI, 1971].

espacio no previsto por el generativismo y sólo hipotetizado pero no desarrollado por Saussure. Superando los límites del sujeto hablante como sujeto empírico, Benveniste colma el fallo entre *langue* y *parole* haciendo emerger el sujeto en el interior del proceso lingüístico.

Para Benveniste el lugar del sujeto está en el lenguaje no se puede dar sujeto, ni subjetividad, fuera de el lenguaje. "Es en y por el lenguaje como el hombre se constituye como *sujeto,* porque sólo el lenguaje funda en realidad, en *su* realidad, que es la del ser, el concepto de *ego*". El sujeto se funda en el acto de enunciarse, "es *ego* quien dice *ego*", es decir, el sujeto puede fundarse sólo lingüísticamente, diciendo *yo.* Sin embargo, para que esto suceda, es necesario instaurar un paso del plano de la *langue* al de la *parole* y, quizás, aquí está el más interesante hallazgo teórico de Benveniste que individualiza en la enunciación el mecanismo que hace posible este paso. La enunciación es un "hacer funcional la lengua a través de un acto individual de utilización". Ésta no coincide con la *parole,* es decir, con la efectiva producción de una expresión, sino con el acto de producción de tal expresión y puede definirse como una relación de apropiación respecto a la *langue.*

De este modo Benveniste puede recomponer completamente la relación entre *langue* y *parole,* articulando un elemento intermedio entre los dos planos y al mismo tiempo volver a definir el sujeto; su teoría señala el paso del sujeto hablante al sujeto de enunciación.

Benveniste define así el estatuto teórico del sujeto, situándolo dentro de la teoría a través de la categoría de la persona. El sujeto, figura central de la reflexión lingüística, es al mismo tiempo sujeto de discurso y sujeto de enunciación, siendo los dos términos vueltos a fundamentar en la elaboración de Benveniste. De hecho, el enunciado se pone siempre en relación con el acto fundacional que lo produce; de este modo la oposición entre *langue* y *parole* no sólo se articula, sino que se coloca en una perspectiva completamente nueva. De hecho, con la enunciación se constituye un tercer lugar, diferente sea del sistema lingüístico abstracto —que no puede articular la producción discursiva— sea de la *parole* entendida como ocurrencia empírica. El espacio intermedio abierto por la enunciación funda una nueva lingüística del sujeto.

Sin embargo es ahora necesario preguntarse por los presupuestos teóricos en los que se funda tal categoría del sujeto. El sueto de la enunciación de Benveniste es un principio universal y general, función abstracta del mecanismo lingüístico, que ahonda sus raíces teóricas en el yo trascendental de la filosofía husserliana. De hecho, en ésta todo acto significante es el resultado de una consciencia fundada en el yo trascendental; el discurso y el sentido siempre derivan de un juicio, de un acto de predicación del sujeto que "se pronuncia" sobre algo. El objeto se construye por la consciencia, que es consciencia juzgadora de un yo trascendental.

La consciencia juzgadora coloca al mismo tiempo al objeto y al sujeto: según Husserl es efectivamente la consciencia la que consti-

tuye objetividades exteriores; de hecho, el objeto existe sólo en el momento en el que el yo, en cuanto principio sintetizador, le permite existir a través de un acto de juicio. En esta perspectiva el yo trascendental no es sólo el *cogito;* éste se basa en la actividad de la consciencia operante y significa el ser.

La posibilidad misma de la significación está basada por tanto en la asunción de un 'yo' que es la consciencia sintetizadora, en la que precisamente se basa el sujeto de la enunciación en Benveniste. Sólo en cuanto trascendental, el yo puede hacer posible la puesta en discurso de la lengua, efectuando el paso del sistema a la enunciación; su trascendencia, garantizando la aparición de una subjetividad abstracta y universal, funda el espacio en el que el ser puede emerger en la lengua (no olvidemos que la realidad del yo es, para Benveniste, justamente la 'realidad del ser').

Sin embargo, en este movimiento el sujeto debe considerarse únicamente como racionalidad trascendental, consciencia sintetizadora que unifica la multiplicidad del ser en unidad. La multiplicidad debe asumirse en la identidad del yo y la diversidad debe reducirse al principio unitario y sintético de la consciencia. El yo puede fundarse como consciencia trascendental sólo a condición de que se reconduzca lo múltiple y lo heterogéneo a la unidad. El yo trascendental no puede ser un sujeto diferenciado, ni puede explicar lo heterogéneo de la significación; el sentido que éste funda debe siempre sujetarse al principio de la razón fenomenológica. La consciencia sintética no tiene la posibilidad de articular en su interior un principio de diferencia, ésta no podrá expresar nunca un sujeto sexuado, dado que su trascendencia la constituye como instancia universal y abstracta, fuera del ámbito de lo diferenciado.

El *ego* de Benveniste se basa sólo en la actividad de predicación y juicio, actividad sintético-racional, aunque no sea únicamente lógica, de la que, de todos modos, queda excluida la multiplicidad ligada a lo sensible, a lo corpóreo, al inconsciente, a la experiencia individual directa. Sobre esto Benveniste es muy explícito: "la subjetividad no es definida por la consciencia de que cada uno intente ser uno mismo, sino como unidad que trasciende la totalidad de las experiencias vividas".

Ni diferenciación del sujeto ni heterogeneidad del sentido: las variedades de determinaciones del sentido no pueden más que reducirse a la unidad del objeto trascendental, como atributos propios, así como las diferenciaciones posibles del sujeto están doblegadas a la forma del *ego* trascendental. Lo heterogéneo del sentido y del sujeto es así excluído del *ego* en cuanto consciencia sintética que no llega a abrirse a formas diferenciadas de la subjetividad. Para dar entidad a la diferencia sería necesario definir un sujeto capaz de articular no sólo la consciencia sino también lo inconsciente, un sujeto no trascendental sino en devenir y por tanto capaz de expresar también la diferencia. Respecto a un sujeto semejante la teoría de la enunciación y los presupuestos filosóficos que la rigen efectúan una exacta reducción: el sujeto está com-

pletamente basado en el acto de juicio y por tanto está constituido como universal abstracto con exclusión de lo múltiple.

Dentro de semejante cuadro teórico evidentemente no es posible articular el discurso de la diferencia, que requiere identificar un sentido y una subjetividad no reducidos a la racionalidad trascendental, sino capaces de expresar también componentes diferentes de la vida psíquica y de la producción significante. Desde este punto de vista el modelo trascendental de Benveniste presenta una caracterización no diferente del modelo cartesiano chomskiano. De hecho, si es cierto que el ego no coincide con el *cogito*, sin embargo éste representa una reformulación y una expansión sobre bases fenomenológicas: común a ambos es el presupuesto metafísico de la consciencia como unidad sintetizadora. Por otra parte, dentro de la tradición generativista, algunos investigadores han indicado explícitamente en la fenomenología husserliana un fundamento teórico más consecuente y riguroso del método cartesiano.[5]

Identificado en el *ego* trascendental o en el *cogito* cartesiano, el sujeto que se delinea en los modelos lingüísticos parece siempre reconducible a análogos presupuestos epistemológicos: principio de síntesis y de racionalidad trascendental fundado en la consciencia, éste se presenta como la única categoría del ser y de ello deriva su estatuto de universalidad.

Especialmente son dos los rasgos que caracterizan el sujeto presupuesto en la lingüística contemporánea y merece la pena examinarlos más detalladamente porque se revelarán como puntos nodales para nuestro discurso sobre la subjetividad femenina.

La primera característica es la de la universalidad del sujeto. El sujeto, sea en su variante cartesiana sea en la husserliana, es de todos modos, siempre, forma de lo universal. Lo individual no tiene espacio en este modelo, no se da conocimiento —ni ciencia— del individuo, ni de su palabra. La exclusión de lo individual sucede al menos en dos niveles. En primer lugar como exclusión de la realidad individual de cada hablante.

Hemos visto ya como, sea para Saussure como, de modos diferentes, para Chomsky, el sujeto individual está reducido a locutor empírico, fuera de todo espacio teórico y por lo tanto fuera también de todo conocimiento general. Ya sea el nivel de la *parole* para Saussure, ya sea el de la *performance* para Chomsky están situados más allá de la posibilidad de investigación, no son objetos teóricos.

También en Benveniste la teoría de la enunciación es teoría de un dispositivo universal, no conocimiento de las formas individuales de realización. El individuo en cuanto tal, no tiene espacio en la teoría y está relegado a sus márgenes.

Si por un lado el individuo real es expulsado de la teoría, por el otro la teoría de la subjetividad lingüística excluye también los víncu-

---

[5] Cfr. S. Y. Kuroda (1972), "The Categorial and the Thetic Judgement. Evidence from Japanese", *Foundations of Language*, IX, 2.

los y las *constraints* [6] de tipo psico-físico que la realidad de la ejecución individual impone sobre la forma lingüística. En este setido es típica la relación entre *competence* y *performance* tal como se define en Chomsky.

La gramática generativa prevé, en el nivel de competencia abstracta del hablante, reglas que no tienen en cuenta la efectiva posibilidad de ejecución, y que por tanto son independientes de las restricciones reales de nuestras capacidades psicofísicas. Un ejemplo característico es el uso del concepto de recursividad de las reglas lingüísticas. Para Chomsky algunas reglas son recursivas, es decir, pueden volver a aplicarse sucesivamente, durante un número indefinido de ciclos, a la misma frase. Las frases secundarias relativas son recursivas en este sentido, porque volviendo a aplicar sucesivamente la misma regla podemos obtener un número indefinido de relativas secundarias ensambladas. Sin embargo, experimentos psicolingüísticos han demostrado que esto es cierto sólo en abstracto, porque en la realidad de nuestros procesos de comprensión y producción nos es imposible ir más allá del segundo nivel de dependencia. Las reglas admitidas por hipótesis por la gramática generativa son por tanto reglas abstractas, totalmente independientes de la realidad física y psíquica de los hablantes reales.

Este punto está en conexión con la segunda característica que quisiera examinar, es decir, el carácter lógico y trascendental del sujeto. En la base de la idea del sujeto como *logos* y consciencia está la tradición de un dualismo que ha escindido y separado siempre en parejas antitéticas las diversas determinaciones de la subjetividad, la mente y el cuerpo, la racionalidad y la sensibilidad, el pensamiento y el sentimiento. El trascendentalismo del sujeto se apoya en su descorporeización, en una distancia reinvidicada del pensamiento respecto del ser físico en toda su concreción y especificidad.

La escotomización del sujeto en sus puros componentes lógico-abstractos (la primacía de la sintaxis) en perjucio de cualquier otra dimensión (el inconsciente, la corporeidad, lo sensible, lo pasional) reduce la subjetividad a consciencia lógica, realiza un predominio del Yo consciente que ciertamente no puede ser adecuado para un pensamiento de la diferencia y de la subjetividad femenina que siempre ha puesto como base un principio anti-trascendental, una recuperación de la dimensión sensible, de la corporeidad, de la sexualidad, del inconsciente.

Quizás todo esto es hasta demasiado obvio: que la corporeidad, la psiquis, lo sensible, sean referencias inmediatas e imprescindibles para toda reflexión sobre lo femenino, y que estos mismos componentes estén excluidos por el sujeto de la teoría lingüstica puede parecer casi una banalidad.

Así es muy evidente que en el interior de los modelos que hemos examinado es imposible preguntarse por un sujeto diverso, un suje-

---

[6] [En inglés en el original].

to femenino, desde el momento en que su especificidad es justamente la de encarnar antes que manifestar la diferencia que el sujeto trascendental, en sus diferentes versiones, excluye.

Sin embargo hay algunas formas específicas de esta exclusión a las que interrogar todavía y que me parece que pueden agruparse alrededor de dos conceptos 'guía', el de experiencia y el de individualidad.

Uno de los aspectos que me parecen más importantes en la reflexión feminista es la reinvindicada proximidad entre pensamiento y experiencia. Esto significa rechazar sobre todo un pensamiento abstracto y descorporeizado y volver a dar cuerpo y psiquis a la reflexión. Desde siempre ha sido ésta la más radical asunción del feminismo: ver la historia de los seres humanos indisolublemente ligada a su prehistoria, por usar las palabras de Lea Melandri "la voluntad consciente y la razón inseparables por el fondo que hay entre la naturaleza y la historia (substrato sexual, emotivo, fantástico)"[7].

Compenetrar pensamiento y experiencia no significa sólo rechazar un trascendentalismo que niega la especificidad de nuestra diferencia, significa también volver a dar espacio a aquella prehistoria del pensamiento que cubre un fondo tan rico como articulado.

Creo que solamente volviendo a dar espesor y dignidad teórica a la categoría de la experiencia y por tanto a aquel fondo preteórico que señalaba antes, es posible poner en términos teóricos la diferencia sexual como categoría también del pensamiento, además que de lo sensible. De hecho, la experiencia de nuestro ser es algo global y de conjunto, no es sólo experiencia de pensamiento, de abstracción, de concepto, es más bien experiencia de vida en su conjunto, por tanto de nuestra realidad emotiva, corpórea, sexual, fantástica e intuitiva. Si esta unidad, a veces, nos parece difícil de aferrar es porque ya desde el inicio se separa, se escinde, se hace parcial, de modo tal que nosotros hacemos siempre experiencias parceladas: por una parte nuestro pensamiento, por otra nuestra emotividad, el cuerpo, los sentimientos; lo público y lo privado, el trabajo y la vida íntima, lo que pensamos y lo que sentimos parecen no encontrarse nunca, o sólo se cruzan raramente y con fatiga.

Pero la realidad de la experiencia de nuestro ser es una experiencia global, en la que todo elemento interfiere con los otros, y en la que la diferencia sexual es parte integrante; ésta emerge directamente por así decirlo de nuestra experiencia de nosotros mismos. Aquella experiencia fundacional y primitiva que es la consciencia que todo ser tiene de sí mismo (o de sí misma) es esencialmente experiencia de nuestro ser corpóreo, físico, diferenciado. Es ésta una experiencia básica, fundamental, sin la cual no podría darse ni pensamiento, ni abstracción. Pero esta experiencia fundacional, en la que se apoya el concepto mismo de consciencia, es experiencia de

---

[7] Cfr. Lea Melandri (1989), "Parentele insospettabili", *Lapis*, 5.

la corporeidad, de la corporeidad de nuestro ser. No se puede tener consciencia de lo sensible y por tanto, inevitablemente, de la diferencia sexual, porque no se puede tener experiencia del cuerpo que no sea experiencia de un cuerpo sexuado. Es éste, creo, el aspecto más nuevo de la reflexión de las mujeres.

De hecho, del concepto de experiencia como experiencia del cuerpo y de la idea —relacionada con la precedente— de un saber y de un conocimiento pre-cognitivo, pre-simbólico, hallamos trazas también en la reflexión filosófica masculina. En primer lugar pienso naturalmente en el psicoanálisis, pero también en la fenomenología de Merleau-Ponty, o en la idea de un saber pre-científico tal y como señala Adorno.

Sin embargo lo que está ausente en esta reflexiones es la asunción de la diferencia sexual como categoría central o, dicho en otros términos, la específica forma de experiencia de vida de las mujeres. (Y no vale atribuir la genérica etiqueta de 'femenino' a todo lo que no cabe en el pensamiento lógico simbólico de la tradición occidental. La experiencia de lo 'femenino' es en este sentido algo totalmente diferente y ajeno de la real experiencia de las mujeres.)

Creo que la experiencia de las mujeres, en el caso de que fuese cuidadosamente interrogada, está siempre ligada a un diverso saber 'de los orígenes', a este fondo que es el cuerpo, pero no sólo esto; quizás es también una diferente relación con la emotividad, la fantasía, la imaginación (pienso por ejemplo en las formas de conocimiento sapiencial de las mujeres o en la tradición profética, todas ellas formas de "otros" saberes muy poco interrogados bajo esta perspectiva. Un universo, en fin, compuesto, que puede enlazarse sobre la imagen de un fondo que precede, que está antes del sentido organizado en lo simbólico, en la razón, en el concepto. Si en el futuro somos capaces de mantener el nexo entre la experiencia de este universo y nuestro pensamiento, creo que el pensamiento mismo será, en su interior, profundamente transformado y perderá su carácter de trascendencia abstracta.

Conectar experiencia y pensamiento implica hacer entrar como categoría de pensamiento el aspecto pre-lógico, por tanto lo sensible, lo corpóreo, lo diferenciado.

Si por un lado la introducción de la categoría de experiencia recupera la dimensión diferenciada sexuada de nuestro ser corpóreo, por el otro introduce también el concepto de individual. De hecho, la experiencia es sobre todo experiencia individual, conocimiento de lo individual. La experiencia es conocimiento directo de lo singular, de lo específico, de lo individual, no de lo universal. Lo universal es abstracción sucesiva. Nosotros en primer lugar conocemos lo que es individual.

Ahora bien, este conocimiento y experiencia de lo individual no halla lugar ni posibilidad de expresión en la teoría masculina, que es siempre ciencia de lo universal (*de individuo nulla scientia* nos enseña la epistemología corriente).

En cambio, creo que la categoría de 'lo individual' es una categoría fundamental para el pensamiento de las mujeres.

La experiencia de ser mujeres, por tanto la experiencia de nuestro género, no es experiencia y conocimiento de lo universal, sino de algo particular, ligado a la individualidad, a la corporeidad de cada una de nosotras. El concepto de 'género' [*gender*] es, de este punto de vista muy complejo, porque es doble.

De hecho, por un lado, es individual, porque las mujeres, en cuanto *gendered* [8], es decir sexuadas, no pueden ser reducidas a la trascendencia de "lo Semejante", por usar la feliz expresión de Luce Irigaray. Sin embargo, por otro, su forma individual es también general, en cuanto el concepto de *gender* es justamente lo que enlaza y hace semejante toda experiencia de individualidad.

Estamos frente a una curiosa paradoja, ya resaltada en la reflexión feminista, que es la de un universal-particular, algo que nos resulta paradójico y casi imposible de expresar, justamente porque no hay, en el conjunto teórico que solemos utilizar, categorías adecuadas para expresarlo.

Si la naturaleza del sujeto femenino es esta paradójica conjunción de particular y universal, ello tiene también algunas consecuencias respecto al lenguaje. Sobre todo modifica el modo de pensar en el sujeto en el lenguaje. El sujeto de la enunciación, entendido como instancia abstracta, deberá conectarse con y 'anclarse' en el individuo real, con todas sus determinaciones biológicas, físicas, psíquicas y con todo el peso de su historia y de su experiencia.

Creo que la reintroducción del individuo locutor como 'soporte' psicofísico del enunciante textual permite abrir una rendija en el aparato formal de la enunciación, tal que permita articular en su interior la diferencia sexual. El sujeto de enunciación que se debe volver a introducir en la teoría es el conjunto de diversas determinaciones, ni pura forma lingüística ni pura materia extrasemiótica, sino la resultante de un proceso social y cultural, es decir semiótico, de producción de sentido. Volver a introducir la dimensión sexuada y psíquica en el sujeto de la enunciación significa conectar las formas lingüísticas y textuales de su inscripción en el discurso, en los procesos globales de sentido que ya han configurado su posición en relación con el lenguaje todavía antes que con la toma de la palabra.

Si todo esto concierne a las modalidades en las que las formas de enunciación del sujeto pueden volverse a pensar, hay también otro nivel del análisis lingüístico que debe reconsiderarse, es decir la organización del sentido.

El nexo experiencia/pensamiento obliga a volver a pensar en la articulación entre lógico y pre-lógico, entre historia y prehistoria, entre semiótico y pre-semiótico. Entonces el sentido ya no se expresará sólo en el componente convencional, codificado del lenguaje, sino que emergerá por así decirlo de un substrato presimbólico.

---

[8] [En inglés en el original].

Esto empuja a reconsiderar algunas asunciones de la teoría, como el de la arbitrariedad del signo. Si rechazamos la idea de un pensamiento descorporeizado, es decir separado de sus bases materiales, es también necesario pensar en un sentido que esté ligado con nuestra estructura psico-física y que lleve todavía sus huellas, bajo forma de vínculos psico-físicos (habría por tanto componentes motivados del sentido que derivan de nuestra estructura corporal). Una idea del sentido más cercana a la idea de intención que a la de código.

Ciertamente éste es todavía un terreno por explorar casi enteramente, pero sugiere que la reflexión sobre la diferencia sexual y sobre la subjetividad femenina es verdaderamente el problema de nuestro tiempo, porque fuerza un nuevo pensamiento de categorías muy básico que puede realmente sugerir nuevas direcciones de pensamiento y volver a replantear viejos problemas.

IV

Feminismo y Crítica literaria

Virginia Woolf: de la ventana y del enigma

Anna Brawer

El tema propuesto en estas jornadas, feminismo y crítica literaria, suena muy semejante, y al mismo tiempo diferente a aquel otro título general sobre el tema, propuesto por Virginia Woolf como "mujer y literatura", hace ya más de sesenta años. Es curioso verlos juntos. El discurso que Virginia Woolf desarrolló se convierte en *Una habitación propia*,[1] un extraño modo de reducir y aparentemente retraerse frente a un tema tan vasto y complicado para decir, sencillamente, que una mujer para escribir literatura necesita dinero y *una habitación propia*. Esta simplificación, lo sabemos todos, fue una manera radical de ampliación, rompiendo los límites que las disciplinas, los órdenes del discurso y los diversos poderes habían erigido, para volver mudos, inocuos y difíciles de encontrar aquellos fragmentos que, solos, podían servir para decir alguna cosa sobre el tema.

Aquella aparente reducción del tema se convierte, como todos sabemos, en una verdadera mina de propuestas de investigación e interrogaciones en todos los campos, en sus silencios y en los límites que rígidamente separan un campo del otro hasta hacer invisibles y mudas las conexiones.

Para esto, por ejemplo, para explicar por qué no había habido una Shakespeare mujer, Virginia inventa el personaje de Judith. La ficción le permite unir cuestiones de historia, psicología, sociología, poniendo de manifiesto, y por ello con un mayor valor explicativo, lo que cada disciplina por sí sola no puede sino ocultar.

---

[1] [Virginia Woolf, *A Room of One's Own*, Londres, The Hogarth Press, 1929. Versión española de Laura Pujol, Barcelona, Seix Barral, 1989, 2ª ed.].

El tema que habéis propuesto, feminismo y crítica literaria, parece capaz por sí mismo de expresar cómo se ha aprovechado la mina dejada de herencia por Virginia Woolf a todas las mujeres, porque tanto el feminismo como la crítica literaria han avanzado por las rutas que Virginia indicaba, visionaria como era, hace sesenta años, como los caminos que debían ser colectivamente recorridos, mediante el esfuerzo que cada interrogación pedía, en el interior de las disciplinas y en los límites que habían salvaguardado su aparente objetividad o valor científico, neutro y universal.

Son así tantos y diferentes los modos en que colectivamente se han conjugado en estos años feminismo y crítica literaria que hablar de ellos en general es como intentar describir un hormiguero; por esto, creo, prefiero contar mi parcela, como para mí el feminismo y la crítica literaria se han convertido en una única cosa. No lo fueron en otro tiempo, porque, como nos sucede a todos, los estudios humanísticos y literarios nunca me habían hecho encontrar un saber de mujeres. Fue por cierto la desazón lo que me llevó al feminismo y gradualmente a buscar entre la literatura a las escritoras.

Que la literatura tenga la capacidad de hablar desde niveles profundos y de poder nombrar ciertas percepciones, sentimientos y vivencias que uno lleva dentro es cosa obvia, como obvia es la importancia que para todas nosotras ha tenido el descubrimiento, aunque tardío, de textos literarios de mujeres en la búsqueda de identidad y de capacidad de mayor acceso al propio sentir profundo en un mundo visto siempre a través de la óptica masculina. Una mayor conciencia de una misma ha producido después, especularmente, para todas nosotras, creo, una capacidad diferente de interrogación de los textos y una capacidad más profunda de escuchar. Pero en esta circulación especular hay evidentemente textos que se presentan en un cierto momento de la vida para constituir lugares privilegiados de encuentro íntimo y diálogo profundo.

En mi caso esto sucedió con *Al faro*, de Virginia Woolf,[2] que, además de ser una de sus mejores novelas, fue para ella un camino de autoanálisis, como ella misma declararía en *Apunte del pasado*,[3] escrito muchos años después. En cierto momento escribí sobre esta obra un libro que ha sido para mí el lugar más profundo de unión entre el feminsmo y la crítica literaria. Y también, creo, el lugar donde más profundamente se me ha transmitido aquella indicación de búsqueda dada por Virginia en *Una habitación*

---

[2] [Virginia Woolf, *To the Lighthouse*, Londres, The Hogarth Press, 1924. Versión española de Antonio Marichalar, Barcelona, Plaza y Janés, 1956].

[3] [Virginia Woolf, "Apunte del pasado", en *Momentos de vida,* edición, introducción y notas de Jeanne Schulkind, traducción de Andrés Bosch, Barcelona, Lumen, 1980, págs. 93-199].

propia: "We think back through our mothers if we are women".[4] De hecho, sólo a través de otras miradas de mujer, miradas, por tanto, diferentes y heréticas respecto del orden del discurso, se encuentra el apoyo necesario para la legitimación de un sentir propio y diferente respecto al orden dominante.

Ya había leído *Apunte del pasado*, que es el texto donde Virginia dice, hablando de *Al faro*: "Supongo que me he hecho a mí misma lo que los psicoanalistas hacen a sus pacientes". Lo había leído, pero aquella frase no me había llamado la atención y ya la había olvidado cuando *Al faro* se convirtió para mí en uno de los lugares de encuentro privilegiados de los que hablaba; encuentro que después se ha revelado como la primera aparición en mí de una demanda de análisis.

No es casual que empezara con un sueño, acaecido después de un curso sobre *Al faro* en la universidad. Soñé que participaba en una gran cena academica. Advertía que bajo la mesa, escabulléndose entre las piernas de las personas, estaba Virginia Woolf, sabía que le debía pedir excusas —no sé si en el sueño sabía de qué—, lo hacía y me respondía que sí, que me excusaba, pero que debía penetrarla. Tiempo después, unos meses, creo, comprendí de pronto que se trataba de la penetración del texto. Así que empecé a escribir inmediatamente y al mismo tiempo que analizaba el texto ella me analizaba a mí. Su historia es ciertamente muy distinta de la mía, pero lo que está inscrito en aquel texto no es la historia de Virginia Woolf aunque novelada, sino su recorrido mientras contempla su historia. Es, en realidad, el recorrido del autoanálisis, aunque cuando empecé de un tirón a escribirlo no lo sabía.

Unos meses antes de comenzar *Al faro* —también esto lo descubrí más tarde— la Hogarth Press, la casa editora de Virginia y de su marido Leonard, había publicado los primeros volúmenes de los *Collected Papers* de Freud y luego, siguendo el consejo de Strachey, había decidido dar a conocer toda la literatura del movimiento psicoanalítico. La Hogarth Press se convirtió así en la editora oficial de todo lo que sucedía en Viena y en Berlín. La jornada laboral de Virginia se dividía entre la escritura y el trabajo en la Hogarth, donde componía tipográficamente, empaquetaba y revisaba las pruebas. Bloomsbury y el círculo de los Woolf estaban ligados por mil hilos al psicoanálisis. Adrian, hermano de Virginia, era analista, igual que su mujer Karin. Leonard reseñaba a Freud, y Londres, por otra parte, se convertía en la nueva capital del psicoanálisis,

Virginia, sin embargo, que escribe acerca de todo, calla sobre esto. No obstante, en el centro del debate psicoanalítico hay un tema que a Virginia siempre le ha tocado el corazón: ¿qué es la

---

[4] ["Si somos mujeres, nuestro contacto con el pasado se hace a través de nuestras madres." *Una habitación propia*, ed. cit., pág. 104].

mujer? Ni antes, ni después, hasta Lacan, nunca se ha hablado tanto sobre esto. Es un espeso entrecruzamiento de escritos: Freud, Ernest Jones, Carl Abraham, Helen Deutch. El modelo psicoanalítico de la feminidad es la de un macho incompleto; la impostación fisiológica parece que olvida los factores sociales y culturales. Karen Horney interviene denunciando la óptica partidista, androcéntrica, y desplaza el discurso a los condicionamientos, pero, más que revelando en ellos su circularidad, contraponiendo lo externo social y lo interno psíquico.

Virginia no escribe ni una reseña o comentario. Rechaza el análisis, pero en el año 1925 comienza a escribir *Al faro* a partir de la ventana, lugar opaco, entramado complejo, que une y desune lo interno y lo externo, el sistema social, la psique, lugar atraversado en mil niveles. Unificando órdenes del discurso, convirtiéndose en discurso sobre los roles sexuales, sobre la relación entre los padres, entre padres e hijos e hijas y viceversa, entre hermano y hermana, y después, siempre más profundamente, sobre los lugares y los modos de formación de lo verdadero, el acceso al lenguaje y los sistemas de complicidad, el doble mensaje materno, el enlace profundo entre los roles sexuales y la guerra, y después, aún más profundamente, desdoblándose en el personaje de Cam, se ve a sí misma niña en el momento en que renuncia poco a poco a la propia percepción del mundo, al enlace con la madre, y asume la verdad paterna, haciéndose muda y encontrándose en la posición intermedia entre padre y hermano, trámite del diálogo entre los hombres, como trámite ha sido la madre. Hasta que aferrándose a la tela/texto se vuelve a encontrar a la madre, el propio amor por ella y la presencia en sí misma de las propias escisiones. El deseo de verdad por una parte, de fidelidad a la propia percepción visionaria que ve incluso dentro de los pliegues más escondidos cómo funciona el sistema basado en la división de los roles sexuales y, en consecuencia, qué cosas hacen a "una mujer" y la necesidad, al mismo tiempo, de normalidad y de calor, de ser como los otros, poder estar en el mundo entre iguales, sentirse protegida por el orden, aunque muda, y sin embargo poder descansar.

Todo este recorrido sucede a través de un extraño desdoblamiento: Virginia se autorretrata trabajando como pintora. A través de la pintora Lily Briscoe, Virginia habla la lengua de su hermana Vanessa, pintora también, entretejiendo así una especie de diálogo con la persona con la que siempre ha compartido más de cerca la historia familiar y el trayecto rebelde de mujer, hija de la familia tardovictoriana. El autoanálisis, en suma, sucede también a través de un diálogo con la otra mujer que siempre ha tenido cerca.

Igual que cualquier análisis auténtico empieza con una cierta representación de sí y de la propia historia familiar y después, poco a poco, és una nueva historia que acaece, así Virginia había proyectado un libro que tuviese al padre en el propio centro, y a medida que escribe descubre que en el centro no está el padre, sino la madre. Como si detrás de la civilización griega se hubiese encontrado

descubriendo la civilización minoico-micénica, como "algo precipitado en una remoción inexorable", diría Freud.

Virginia, en suma, ligada de mil maneras a aquella revolución del conocimiento y de la verdad que el psicoanálisis va provocando, entiende su importancia y método, pero con relación al discurso de los sexos tiene otra cosa que decir, por tanto escoge de verdad una habitación para ella y escoge atravesar sola, en una especie de diálogo con la hermana, las diversas partes de sí misma y el propio trayecto de autoanálisis, que ningún analista le parece aún que tuviera la fuerza de saber escuchar, la fuerza para salir del androcentrismo de la cultura.

Virginia comprendió que no puede haber liberación de la mujer sin psicoanálisis, sin un trabajo sobre la profundidad de lo oculto, y por otra parte no puede haber psicoanálisis sin la palabra interpretante de una mirada también femenina.

Cuando he escrito el libro sobre *Al faro*[5] he seguido página por página el texto de Virginia. Me ha impresionado el que ella inscribiese en el interior del texto, en la descripción que hace de cómo funciona el cuadro de Lily, la estructura férrea del trabajo: que existan nudos escondidos, tornillos de hierro los llama, escondidos, pero que mantienen unida toda la escritura. Al encontrar estos tornillos en el texto bajo la forma de algunas frases aparentemente secundaria que se repiten continuamente, he visto claramente la transcripción del viaje analítico que ha llevado a cabo Virginia.

Las tres figuras repetidas y moduladas a lo largo de las tres secciones de la novela son la frase inicial sobre el tiempo, "pero puede hacer bueno, quizá", o bien, "creo que hará buen tiempo", las citas del poema de Tennyson "La carga de la caballería ligera" y las citas de la fábula "El pescador y su mujer" que la madre, la señora Ramsey, lee al hijo James en la ventana. Aquí podría verse, al menos parcialmente, la manera en que funciona una de estas figuras-tornillos de hierro.

"El pescador y su mujer" cuenta la historia de un pescador pobre que vive con su mujer en un tugurio y un día pesca un pececillo que le dice que no es un pez sino un príncipe encantado y le pide que le salve la vida. El pescador lo arroja de nuevo al agua. A su mujer le cuenta que el pez era un príncipe encantado y que por eso lo ha devuelto al agua. La mujer le increpa por no haber pedido nada a cambio y le obliga a regresar a la orilla de mala gana, pese a sus protestas verbales, para pedir una casa. El pescador va al mar que está tranquilo y claro, pide y obtiene la casa. Luego la mujer pide un ducado, el pescador protesta pero va a pedirlo y obtiene el ducado. El mar está un poco más oscuro y movido. Más tarde la mujer pide

---

[5] [Anna Brawer, *Ritratto come autoritratto*. Al faro *di Virginia Woolf,* Turín, Tirrenia Stampatori, 1987].

un reino; el pescador protesta pero va y lo obtiene. Luego pide un imperio. Por último pide ser Dios. Todas las veces el pescador protesta y cada vez el mar está más oscuro y agitado. Finalmente es un caos.

Sentada con su hijo varón en el marco/ventana la señora Ramsey trasmite un mensaje: la mujer lleva el caos y el desorden al orden natural de las cosas, y es su demanda de poder lo que crea el desorden. (La fábula es espléndida al usar la casa, el reino de las mujeres, y el hecho de que cada vez se haga más grande e importante, como símbolo del crecimiento de este poder).

De la fábula, por otra parte, el texto de Virginia Woolf selecciona las partes que expresan la ruptura del orden natural, el peligro de este poder:

> Entonces se puso los pantalones y echó a correr como un loco ... pero, fuera, se había desencadenado furiosamente una terrible tormenta, soplando tan recio que apenas si se podía tener en pie; las casas y los árboles se derrumbaban, temblaban las montañas y las rocas rodaban hasta el mar, el cielo estaba negro como la tinta y relampagueaba, el mar llegaba a la orilla con olas negras, altas como la torre de la iglesia o las montañas, y con la cresta cubierta de blanca espuma.[6]

Pero hay más: el inicio del poder de la mujer, y por ello la ruptura del orden natural tiene lugar cuando la mujer toma la palabra; porque cuando toma la palabra su hablar vuelve explícita una voluntad diferente y rebelde respecto del querer del hombre:

> Flounder, flounder, in the sea,
> Come, I prey thee, here to me;
> For my wife, good Isabil,
> Wills not as I'd have her will.[7]

Citar la fábula, y en particular, estos fragmentos significa mostrar un orden simbólico según el cual cuando la mujer toma la palabra, esta palabra es rebelde, trae consigo el caos y la ruina del orden natural. El espesor de ansiedad de la mujer que escribe emerge con toda claridad: destruye el orden y la naturaleza.

Además es la madre la que lee la fábula. La figura-tornillo se convierte entonces en metáfora de la adherencia de esta madre a aquel orden simbólico del que es trasmisora y cómplice además de punto de apoyo.

---

[6] [*Al faro*, ed. cit., pág. 600].

[7] [En inglés en la edición citada. Una traducción aproximada sería: Rodaballo, pequeño rodaballo que estás en el mar, /ven a escucharme por favor,/ ¿por qué mi mujer, la buena Isabil/ quiere lo que yo no querría que ella quisiera?].

Cada vez resulta implícitamente más claro que la mujer que escribe, que usa la palabra, no para repetir la del hombre, no se rebela sólo contra el orden simbólico que le desea muda, sino también contra la madre.

La ansiedad respecto del hecho de tomar la palabra comienza a emerger en todo su debido espesor.

Como se ve, Virginia usa una figura interna del orden del discurso dominante para hacer de ella un significante capaz de mostrar el orden mismo como visto a través de un microscopio. Es así cómo, mirando por la ventana, Virginia Woolf ve lo que al discurso psicoanalítico de su época se le escapa completamente, esto es, la conexión que une lo exterior y lo interior. Y así es cómo con cada una de las tres figuras consigue atravesar el orden simbólico, mirar cómo funciona, hasta dentro de los pliegues más escondidos.

Esta figura de la fábula viene luego modulada en las otras secciones convirtiéndose, por ejemplo, en metáfora del paso del poder de padre a hijo en la sección tercera, donde aparece en la figura del pez que poco a poco agoniza en la barca de regreso al faro. Lo que interesa subrayar aquí es cómo cada una de estas figuras permiten a Virginia Woolf un ensanchamiento del discurso hacia lugares que no poseen lenguaje en ninguna disciplina. Pero sobre todo importa preguntarse si esta férrea estructura de las figuras que vuelven continuamente y constituyen el sistema nervioso escondido de la novela no tienen para Virginia Woolf un valor metodológico cognoscitivo, además de estético.

Me pregunto, por ello, si esta férrea estructura no corresponderá a un juego de cuadriculación inventado como método para poder permitir luego al pensamiento proceder en total libertad asociativa, en suma, si no habrá sido un método para atreverse a intentar un doble de la situación analítica con su estructuras férreas dadas por el lugar, horario, posición analista/analizado y así sucesivamente. No lo sé, es una hipótesis y sin embargo ha funcionado en la lectura, de modo distinto a como funciona en otros textos literarios aunque fundamentales también en este sentido.

El autoanálisis de Virginia, y su elaboración de la historia de una hija, de la relación madre/hija, de la relación de ésta con la ley del padre, el lenguaje y el orden, me hace pensar en ella como madre del psiconálisis en su versión femenina. La novela sin embargo es evidentemente muchísimo más que un autoanálisis. A diferencia de los escritos directamente autobiográficos, aquí la libertad de la palabra literaria le permite conjugar psicoanalisis y filosofía hermenéutica, novela familiar y sistema simbólico patriarcal. Le permite por ejemplo nombrar, a través de las figuras, lo que ningún orden del discurso de las varias disciplinas habría permitido nombrar: los lugares y modos mismos de formación de lo verdadero; cómo lo verdadero se forma a través de la eliminación de lo que no puede entrar en sus categorías; cómo y por qué esto sucede a través del silencio femenino; cómo la madre en la ventana en *Al faro*, confiriendo estatuto de verdad al saber masculino, devalúa ella

misma el valor del propio saber; cómo esto se reproduce de generación en generación, de modo que el orden del discurso permanece invariado y parcial. Le permite también mostrar cuánto tiene que ver el orden del discurso con la violencia social y la guerra, que empieza a formarse ahí, en la ventana, en el lugar que divide los roles sexuales, atribuyendo a uno la formación de lo verdadero, a la otra pidiéndole mutismo o complicidad, función de espejo a cambio de aparente protección. Virginia, a través de Lily y de la voz narrativa, consigue ver en la ventana aquello que había permanecido opaco para todos: el nudo mismo de cómo funciona. Esta es la aportación de Virginia Woolf en *Al faro*.

Quisiera dar un salto atrás de muchos años y volver a aquella frase de Virginia de la cual me había olvidado: "Supongo que he hecho conmigo misma lo que los psicoanalistas hacen con sus pacientes".

Ahora suena en mis oídos con todo su *pathos*. Y no porque Virginia sanase nunca en su vida de verdad —¿qué significa sanar?—. El *pathos* de aquella declaración es el dónde y el cuándo lo escribió y con qué lo enlazó: *Apunte del pasado* está escrito a caballo entre el 1939 y 1940. La guerra era inminente y de inmediato estuvo allí.

En 1938 Virginia había escrito *Tres guineas* [8] buscando, a lo que parecería, con la lógica y la ligereza de tono, controlar el ansia y la urgencia de lo que tenía que decir sobre cómo el sistema patriarcal tiene que ver con la guerra y la destrucción. La urgencia sin embargo impedía decir —y por otra parte ¿no lo había dicho ya con *Al faro*?— aquel nudo infinitamente complejo que sólo la palabra literaria o poética podía decir, en qué abismos de profundidad se forma el nudo, abismos que para ser comprendidos requieren una mirada hasta en los pliegues del lenguaje y de las miradas amorosas del hombre a la mujer, de la mujer cómplice al hombre, y al hijo, y de manera diferente a la hija.

En el 1939-1940 escribe al mismo tiempo *Apunte del pasado* y *Entre actos* [9] (que pide no sea publicado nunca), la novela sobre el fracaso del artista en hacerse entender, el intento extremo de hacer entender el propio mensaje que no se llega a comprender —el público aún no es capaz— mientras en el cielo aparece la formación aérea de los bombarderos.

En *Apunte del pasado* vuelve de nuevo a narrarse el pasado retomando el hilo de la memoria. De una manera muy explícita esta vez, con un habla directa, muy directa y simple, señalando también las reflexiones sobre la memoria, la biografía y la complejidad de la relación circular entre el sujeto de las memorias y la exterioridad.

---

[8] [Virginia Woolf, *Three Guineas*, Londres, Quentin Bell & Angelica Garnett, 1938. Versión española de Andrés Bosch, Barcelona, Lumen, 1980].

[9] [Virginia Woolf, *Between the Acts*, Londres, Quentin Bell & Angelica Garnett, 1941. Versión española de Andrés Bosch, Barcelona, Lumen, 1980].

Esta vez es también explícito el modo en que se desdobla a sí misma y la narración.

> Dos de mayo (...): escribo la fecha porque me parece que he descubierto una posible forma que dar a estas notas. A saber, hacer que incluyan el presente, por lo menos que lo incluyan de manera suficiente para que sirva de plataforma en la que situarse. Sería interesante poner en contraste a las dos personas, yo ahora y yo entonces.[10]

Ya había hecho otra vez este desdoblamiento, yo ahora, yo entonces. Se llamaban Lily y Cam. Pero aquélla era una palabra poética, indirecta, la única capaz de expresar la complejidad de lo que aún no tiene lenguaje ni disciplina, pero en cuanto tal también la más difícil de hacerse entender.

El ahora de *Apunte del pasado* es la batalla de Inglaterra y el hilo de la narración se interrumpe con resquicios súbitos de este ahora. Ya es tarde para explicar de nuevo el vínculo entre aquellas memorias y la guerra. Pero como ultimo intento aún de dar su mensaje, vuelve a hablar de *Al faro* como si dijese que no es el momento de explicar, pero que el vínculo entre el ahora y el entonces está escrito ahí. No sólo el vínculo entre la persona que era entonces y la que es ahora, sino el vínculo más amplio entre aquel mundo y la ruina actual. Ruina que en *Al faro*, con su mirada lúcida y visionaria, entrevé en la ventana.

En la novela que le ha servido como autoanálisis Virginia ha superado de verdad la ventana, lo que crea el nudo y la opacidad entre lo interno y lo externo. Como si fuera el enigma de la feminidad. O lo que hace de la feminidad un enigma.

Cuando se encontraron Freud y Virginia Woolf, estando Freud exilado en Londres, hablaron del nazismo, de Hitler y de la guerra y se dice que Freud regaló a Virginia un narciso.

Luego vinieron, conectados entre sí, *Apunte del pasado* y *Entre actos* y luego la escritura aún y luego de nuevo las voces que Virginia, en medio de las ruinas de un mundo, no tuvo la fuerza de volver a escuchar. Dejó una carta a Leonard y una a Vanessa, las personas que más quería.

Imagino que si la Hogarth Press se convirtió en la casa editora de la literatura psicoanalítica fue porque Virginia además de Leonard abrazó profundamente y comprendió la importancia de lo que allí se andaba construyendo con honestidad y fatiga. Virginia en suma no rechazó el psicoanálisis en cuanto tal porque no lo vió como una exaltación de la sociedad patriarcal sino como un análisis de esta misma sociedad. Insuficiente, sin embargo, demasiado marcado por

---

[10] ["Apunte del pasado", ed. cit., pág. 108].

lo que Luce Irigaray llamaría años más tarde *la lógica del Unum.*[11] Freud mismo, por otra parte, en uno de sus últimos escritos, "La feminidad",[12] admitió que el enigma de la feminidad no estaba del todo resuelto. Escribió en efecto: "Si queréis saber más sobre la feminidad, podéis consultar a vuestra propia experiencia [—vosotros, hombres—] o preguntar a los poetas, o esperar a que la ciencia pueda procuraros informes más profundos y coherentes".[13]

Me gusta pensar que si Freud hubiese leído lo que Virginia Woolf llevaba escribiendo desde años atrás habría reformulado la frase: "Si queréis saber más sobre la feminidad ... podéis preguntar a *las* poetas". Y del mismo modo que frente a la dificultad del enigma y en particular de la relación madre-hija, Freud remitió a las analistas mujeres para que hicieran frente al tema, así me gusta pensar que él también habría abrazado la tesis de Virginia: "We think back through our mothers if we are women".[14] En cuanto a lo de "esperar a que la ciencia pueda procuraros informes más profundos y coherentes" me gusta pensar que habría aprobado aquella mina de propuestas de investigación que Virginia, poco después de *Al faro,* indicaba claramente en *Una habitación propia.* Las investigaciones, entre otras, de este simposio, por ejemplo, son un eco de ello.

He querido contar este lugar mío personal de encuentro entre feminismo y crítica literaria, sea porque me parece que no se habla de la importancia de Virginia Woolf como madre de un psicoanálisis hecho desde el punto de vista femenino, sea porque este trabajo ha mostrado, una vez más, cómo el discurso de una mujer se sitúa más allá de los confines, exactamente como Virginia no cesó de indicar, un más allá de los confines que la palabra literaria, más que cualquier disciplina particular, puede indicar, y que la crítica literaria, por su mismo estatuto, está llamada a desvelar.

---

[11] [Cfr. Luce Irigaray, *Speculum de l'autre Femme*, París, Les Éditions de Minuit, 1974. Versión española como *Speculum. Espéculo de la otra mujer,* traducción de Baralides Alberdi Alonso, Madrid, Saltés, 1978, pág. 15].

[12] [Sigmund Freud, *Obras completas*, versión española de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973, 3ª ed., t. III, págs. 3164-3178].

[13] [Freud, op. cit., pág 3178].

[14] [Véase nota 3].

La narrativa de la seducción en la novela española del siglo XIX

Susan Kirkpatrick

Desde hace tiempo la crítica feminista ha venido señalando el hecho de que son siempre los hombres quienes, unas veces como autores, otras como críticos, han fijado el significado de las imágenes que definen el lugar de la mujer en el mundo. Más recientemente, al considerar el papel de la mujer como escritora y lectora, estamos viendo que nuestra pugna por ligar autoridad o poder interpretativo no carece de antecedentes. De hecho, las mujeres han participado desde tiempo atrás en el discurso acerca de sí mismas, luchando por dar un significado suyo a las representaciones literarias y sociales. Hoy me propongo estudiar como escenario de esta pugna interpretativa una narrativa cultural del siglo XIX: la historia de la hija seducida que Freud leyó en los síntomas de sus pacientes. Este complejo narrativo alcanzó notoriedad a finales del siglo pasado gracias a la teoría freudiana de la seducción como explicación de los síntomas de la histeria, pero no es, en absoluto, patrimonio exclusivo del primer psicoanálisis. Apareció con alguna frecuencia en novelas, folletines y textos literarios afines a la novela. La indudable participación de las mujeres en la producción y consumo de novelas las implicaba directamente, ya que no en la génesis de la teoría psicoanalítica, sí en el proceso de asignar significados a este complejo narrativo acerca de la sexualidad y las relaciones patriarcales. A continuación paso a considerar un conjunto de interpretaciones discordantes sobre la narrativa de la seducción en la novela española de finales del siglo XIX. Los textos de que trataré son *Tristana* de Galdós, una reseña de esta novela por la feminista Emilia Pardo Bazán y *La hija del mar*, primera novela de Rosalía de Castro.

Como habremos de ver en el curso de esta investigación, la narrativa de la seducción distaba mucho de ser un signo cultural

uniforme y estático, antes bien, era el escenario de un conflictivo debate acerca de sus significados y consecuencias. Para la cultura occidental de siglos anteriores las historias sobre el incesto habían tenido sobre todo un significado moral, el de un crimen fruto de la lascivia y el exceso; algo, en suma, excepcional. Pero, ya a finales del siglo XIX, este relato comenzaba a ser entendido como un paradigma que, adoptado y hecho suyo por el individuo, le situaba en la sociedad en relación al ejercicio del poder y del deseo. Fue Freud quien con su teoría psicoanalítica mostró su significado. En principio, Freud leyó los síntomas de la histeria en sus pacientes femeninos como una forma silenciosa de expresión del traumático encuentro sexual con el padre. Después, dando un paso cuyos motivos son objeto de discusión, afirmó que el referente de estos síntomas era un relato de carácter más psíquico que real, en definitiva, una fantasía motivada por la interiorización, por parte de la hija, del deseo sexual de los adultos. En la teoría psicoanalítica posterior la historia de la seducción de la hija por el padre se considera como una de las fantasías originarias a través de las cuales el sujeto representa su sexualidad, orígenes e identidad.[1] La narrativa de la seducción es la condición básica de la sexualidad femenina al dar forma en la mujer al deseo del padre hacia ella misma. Según Freud, a través de la fantasía de la seducción, la niña logra acceder al deseo y al poder sintiéndose objeto del deseo del padre. Lo que la teoría psicoanalítica nos indica, pues, es que la narrativa de la seducción, en tanto se trata de una fantasía interiorizada por las mujeres, sirvió para subordinar su deseo a las exigencias de la familia patriarcal burguesa, en la que el poder y el deseo activo pertenecían al padre.

Sin embargo, el discurso desarrollado por el psicoanálisis no era el único que intentaba definir y describir la subjetividad femenina a finales del siglo XIX. El movimiento feminista estaba forjando un "contradiscurso" frente a las ideologías dominantes y propugnaba la igualdad de la mujer en el terreno político y económico. La formación del movimiento feminista constituye, en mi opinión, el contexto determinante en el que debemos estudiar la pretensión de transformar la narrativa de la seducción en una fantasía de la sexualidad femenina. Este relato fue acaparado por el discurso patriarcal no sin una lucha previa. Como es posible apreciar en el caso de la novela, las mujeres españolas se opusieron tenazmente a la representación de este relato como una fantasía femenina y a sus efectos de opresión.

---

[1] En este resumen de la evolución de la teoría de la seducción de Freud sigo el comentario de Jean Laplanche y Jean-Bertrand Pontalis, "Fantasy and the Origins of Sexuality", en *Formations of Fantasy*, Victor Burgin, James Donald y Cora Kaplan eds., Londres, Methuen, 1986, págs. 5-34.

En *Tristana*, publicada en 1892 por Benito Pérez Galdós,[2] el incipiente movimiento feminista figura como referente historico y social fundamental en la historia de una huérfana seducida y sometida por su tutor. En su representación del deseo de Tristana por alcanzar la independencia sentimental y económica, Galdós plantea la posibilidad de la emancipación de la mujer como una cuestión a la que su relato contesta de manera negativa: Tristana sufre la amputación de una pierna con lo que queda confinada en la cocina de su casa como esposa de su paternal seductor. Para hacer posible esta situación, el relato rompe con una norma básica del realismo que asigna una motivación social a los sucesos novelescos, pues el cáncer que hace perder la pierna a Tristana parece completamente gratuito. La misma Tristana piensa que don Lope, su tutor, deseó el cáncer para mantenerla encerrada en casa. La novela invita a ser leída como una fantasía masculina de castración fruto de la ansiedad por mantener los signos y jerarquía de los roles sexuales.[3] Pero, en lugar de analizar el texto como un síntoma de las ansiedades de su autor y hacer una interpretación psicoanalítica, encuentro más productivo examinarlo en relación a aquellos otros textos que reescribe y silencia. Porque, en efecto, *Tristana* es sólo una parte de la siguente cadena narrativa: 1) la biografía de Concha-Ruth Morell, joven amante de Galdós cuando éste escribía *Tristana*; 2) las cartas que aquélla escribió a Galdós desvelando su deseo de ganarse la vida como actriz e independizarse del hombre mayor que ella llama "papá"; 3) la novela de Galdós; 4) la crítica de la novela por la feminista Emilia Pardo Bazán. Estos textos forman un diálogo sobre la subjetividad femenina en el que la novela aparecerá como una intervención más en la pugna interpretativa.

El primer relato nos ofrece un ejemplo de primera mano sobre la seducción como biografía y no fantasía. Concha Morell era una huérfana primero seducida y luego mantenida como amante por su tutor, quien la había criado. Concha Morell quería ser actriz de teatro y, en el curso de su preparación, conoció a Galdós, que se convirtió en su amante y mentor y la animó a abandonar a su tutor con la promesa de utilizar su influencia para apoyar su carrera artística. Las aspiraciones de Concha nunca llegaron a cumplirse y su vida transcurrió al margen de la sociedad, viéndose obligada con frecuencia a solicitar ayuda económica de Galdós. Una interesante indicación de su continua búsqueda por una nueva identidad fue su

---

[2] Benito Pérez Galdós, *Tristana*, Madrid, Alianza, 1975.

[3] En un estudio de *Tristana* presentado al congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, John H. Sinnigen revela que en un primer esbozo de la novela es don Lope quien pierde la pierna. Sinnigen ve el desenlace finalmente adoptado por Galdós como la representación de un acto de castración. Afirma que el género exige el fracaso de los proyectos de independencia de los personajes femeninos, pues cualquier otro desenlace habría sido utópico.("*Tristana:* la tentación del melodrama". Comunicación leída en el Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas, Barcelona, agosto 1989).

conversión al judaísmo, tras de lo cual cambió su nombre por el de Ruth.

Durante el verano y el otoño de 1891 Concha Morell escribió a Galdós una serie de cartas que constituyen el segundo eslabón de la cadena a que me referí anteriormente. Parte de estas cartas fueron publicadas por Gilbert Smith[4] en 1975 y en ellas es posible observar cómo Concha Morell creó una subjetividad textual para su destinatario, Galdós. Un rasgo notable de estas cartas es que no proyectan a la escritora como una identidad unificada y coherente. Morell escribe unas veces con turbada inocencia, otras como una niña indefensa, otras como amante apasionada y otras como artista ambiciosa pero insegura. En una misma carta interpreta las experiencias de su vida de forma diferente o incluso contadictoria. Siente a la vez resentimiento y gratitud hacia su padrastro; no puede soportarlo y no puede dejarlo. Unas veces quiere unir su vida a la de Galdós, otras, prefiere mantener cierta distancia y llevar una vida independiente. Su estilo es una mezcla graciosa de popularismos, alusiones literarias, andalucismos, términos italianos y juegos de palabras y revela, por una parte, la voluntad de cautivar a su destinatario masculino y, por otra, su exuberante placer en el uso y desuso del lenguaje. En definitiva, aunque estas cartas manifestan la dolorosa conciencia en quien las escribe de saberse vulnerable y el temor de la hija seducida a no ser nada, también ponen al descubierto a través de su efervescente productividad verbal su dominio del lenguaje.

La novela de Galdós es, pues, la apropiación de la historia y de la expresividad verbal de Concha Morell. Al duplicar en su novela la biografía de Concha Morell, las relaciones de aquélla con su "papá" y consigo mismo, el maestro del realismo impuso su propia interpretación a la experiencia de su amante. Su poderosa maquinaria narrativa recompuso para sus lectores esta indócil subjetividad femenina que no encajaba fácilmente con los esquemas de la sociedad burguesa y patriarcal.

Este proceso interpretativo exigió el reconocimiento de las consecuencias negativas del poder masculino. La novela relata con ironía crítica el proceso de seducción a fin de mostrar la cosificación y opresión de la mujer. Tristana es presentada como una muñeca de papel: "Toda ella parecía de papel", dice el narrador y los vecinos comentan que llama a don Lope "papá, como las muñeca que hablan". Cuando el narrador precisa que Tristana pertenecía a don Lope no como hija o como esposa, sino como una petaca, presenta la sumisión de la hija a los deseos del padre como total anulación de su subjetividad.

Pero lo que preocupa a Galdós al reescribir la historia de Concha Morell es la relación entre la subjetividad femenina y su destino so-

---

[4] Gilbert Smith, "Galdós, *Tristana*, and Letters from Concha-Ruth Morell", *Anales Galdosianos* 10 (1975), págs. 92-120.

cial. Así, la acción de la novela comienza cuando la muñeca adquiere conciencia de sí misma, cuando, en palabras del narrador, "la linda figurilla de papel sacaba los pies del plato". Impulsada por un deseo autónomo, Tristana comienza una relación amorosa y se propone a sí misma aprender una profesión para obtener independencia económica. Sin embargo, nunca llega a romper su relación con don Lope.

Es en este punto donde la utilización de las cartas de Concha Morell cobra especial significado, pues en el sistema narrativo de la novela las cartas de Tristana a Horacio, el equivalente de Galdós en el texto, ofrecen una pista del porqué del fracaso de Tristana. Aunque Concha Morell sostuvo que Galdós había plagiado sus cartas, éste no hizo uso en realidad de las mismas palabras, sino que se apropió del tono, temas y estilo para construir un conjunto de cartas a través de las cuales Tristana puede expresar —o escribir— sus sentimientos, pensamientos y aspiraciones. Aunque Galdós celebró en su réplica la creatividad y expresividad del original, también transformó estos rasgos en algo patológico al introducir progresivamente en las cartas de Tristana delirios de transcendencia. El movimiento emancipador que se inició cuando la muñeca tomó conciencia de sí misma pasa a ser un proceso patológico marcado por la latente contradicción entre la pasiva sumisión de Tristana a don Lope y sus sueños metafísicos de libertad. Esta interpretación del deseo femenino como señal de impotencia toma forma narrativa en la aparición del tumor que lleva a Tristana a sufrir la amputación de una pierna. Don Lope resume la situación cuando la llama 'muñeca con alas': "Quiso alejarse de mí, quiso volar; pero no contaba con su destino". Dentro de la lógica narrativa en que Galdós inscribe la historia de Concha Morell, el destino a que se refiere don Lope está claramente determinado por una carencia biológica, una patología que afecta a la protagonista en el plano psíquico y físico. Las consecuencias sociales están subrayadas no sin ironía en el final de la novela: Tristana termina sus días como la esposa de don Lope, desarrollando su creatividad en la cocina, donde la falta de un miembro no parece ser obstáculo alguno.

La novela de Galdós, por tanto, lee la historia de Concha Morell más o menos del mismo modo que Freud leyó las historias de sus pacientes histéricas. Hemos de tener presente que fue en esta misma década cuando Freud y sus colegas comenzaron a explicar las experiencias de sus pacientes femeninos afectadas por la histeria como una división de la personalidad entre deseos o aspiraciones incompatibles de modo que uno de ellos es excluído de la conciencia y pasa a expresarse de manera psicosomática. Freud identificó el conflicto reprimido como la seducción de la hija por el padre (u otro hombre mayor) y, después, la teoría psicoanalítica lo convirtió en una de las fantasías originarias. Galdós interpreta de modo parecido el caso de Concha Morell: el tumor que priva a Tristana de su pierna y de sus aspiraciones de libertad es el síntoma fisico de una insuficiencia psicológica reflejada en la imagen de la muñeca con

alas, es decir, el conflicto entre el reconocido deseo de autonomía y el deseo inconsciente de la seducción sería un elemento constitutivo de la subjetividad femenina y, como tal, mantiene a la mujer dentro de los límites de su destino social

El cuarto eslabón de la cadena —la reseña de Pardo Bazán[5]— intenta cortar el nudo gordiano en el que la narrativa de la seducción apresaba la subjetividad femenina. Emilia Pardo Bazán leyó *Tristana* en el contexto de su compromiso activo con el cambio del destino social de la mujer. En marzo de 1892, un mes después de la publicación de la novela, escribió un mordaz comentario criticando un discurso leído en la Real Academia de Medicina. Acusó a la Academia de definir el destino social e individual de la mujer exclusivamente en términos de su función biológica reproductiva. Cuando escribió su reseña de *Tristana*, doña Emilia no estaba dispuesta a aceptar en silencio ningún intento de representar la voluntad emancipadora de la mujer como elemento patológico. No parece que Pardo Bazán supiera nada de relación entre Galdós y Concha Morell y, por tanto, no podía percibir en la novela la apropiación y reinterpretación de la experiencia y escritos de una determinada mujer. No obstante, sí vio en *Tristana* un intento de representar la experiencia femenina en la sociedad de su tiempo. El punto clave de su crítica es, precisamente, que la novela tergiversa el auténtico significado de esa experiencia. Pardo Bazán distingue entre "el asunto interno y externo, entre lo que *acontece* y lo que *permanece*, entre lo que se ve y lo que se esconde",[6] partiendo de esta diferencia, sostiene que el argumento de la novela se desvía de su asunto interno: "para el asunto interno no hacía falta Horacio, ni la ausencia de Horacio, ni la pierna cortada". Así pues, el cuadro de una sexualidad dependiente repetido en la relación de Tristana con Horacio y en el simbolismo psicobiológico de la pierna amputada no sería sino una pantalla que escamotea el significado interno de la historia de Tristana: "el despertar del entendimiento, la conciencia de una mujer sublevada contra una sociedad que la condena a perpetua infamia y no le abre ningún camino honroso para ganarse la vida ..."[7] Pardo Bazán interpreta el destino de Tristana como una consecuencia del orden económico y social más que como resultado de una determinación psíquica o biológica. En su opinión, la parálisis de Tristana no se debe ni a su cojera o desvalimiento, ni a una inconsciente subordinación a la figura del padre-seductor-marido, antes bien, sería fruto de la imposición de ciertas barreras sociales que la confinan en el hogar.

A fin de justificar su crítica, Pardo Bazán se centra en la primera parte de la novela. Aquí es posible percibir el proceso psicológico

---

[5] Emilia Pardo Bazán, "Tristana", en *La mujer española*, edición de Leda Schiavo, Madrid, Editora Nacional, 1981, págs. 135-142. Publicado originalmente en *Nuevo Teatro Crítico* 2, mayo de 1892, 77-90.

[6] *Ibidem*, pág. 137. Cursiva en el original.

[7] *Ibidem*.

de la protagonista como un sano despertar de su conciencia, importante para el asunto interno de la novela:

> Hay algo de sagrado en esa crisis del alma de Tristana, que sacudiendo su irreflexión y pasividad muñequil ... se siente inquieta, ambiciosa de algo muy distante, muy alto, y que a medida que se cambia en sangre y médula la estopa de la muñeca, va cobrando aborrecimiento y repugnancia a la miserable vida que lleva ...[8]

Acto seguido, llama la atención sobre el diálogo en que Tristana y Saturna, la criada, discuten los obstáculos sociales y materiales de la recién concebida aspiración de Tristana por "vivir y ser libre". Según la crítica, este diálogo hace creer al lector que va a presenciar "un drama transcendental: que va a asistir al proceso libertador y redentor de un alma, de un alma que representa a millones de almas oprimidas por el mismo horrible peso." El defecto esencial de la novela para Pardo Bazán es que sofoca las ansias de libertad que el mismo relato despierta y evoca la voluntad emancipadora de las mujeres simplemente para alinearse al lado de los opresores. Hacia el final de la novela, comenta doña Emilia, "la lucha por la independencia ya queda relegada a último término; puede decirse que suprimida".[9]

Para las feministas de nuestros días, lo más sorprendente de la intervención de Pardo Bazán en la pugna por interpretar la narrativa de la seducción y sus implicaciones con las relaciones patriarcales es su insistencia en que la amputación de la pierna de Tristana es secundaria respecto al tema central. Se refiere a ello como "un suceso adventicio, de una fatalidad física, análoga a la caída de una teja o al vuelco de un coche."[10] Al negarse a leer la mutilación que reduce a Tristana a la impotencia como una señal de castración, Pardo Bazán está leyendo la narrativa de la seducción de la hija como un ejemplo de la degradación con que el poder patriarcal oprime a las mujeres. En consonancia con una época en que el complejo de Edipo no se concebía aún como el fundamento de la vida psíquica y de la identidad sexual, la crítica de Pardo Bazán constituye un ejemplo revelador de la decidida resistencia ante la creciente tendencia en aquel momento a psicologizar las desigualdades económicas y sociales sufridas por las mujeres. Dicho de otro modo, se niega a entrar en el juego de Galdós, para quien la víctima es en cierta medida responsable de su suerte.

Aunque la posición feminista de Pardo Bazán frente a la interpretación galdosiana de la subjetividad femenina nos puede parecer admirable, pienso que esta postura crítica no es viable para las feministas de hoy. Mientras que Pardo Bazán relega a un segundo plano la cuestión de la subjetividad y da por supuesto que la eman-

---

[8] *Ibidem*, pág. 139.
[9] *Ibidem*, pág. 140.
[10] *Ibidem*, pág. 141.

cipación económica y política de las mujeres dará lugar a una conciencia liberada, no podemos soslayar tan fácilmente la cuestión de la formación de la subjetividad. Ello se debe en parte a que vivimos en una época post-freudiana y toda crítica a la descripción psicoanalítica sobre la formación de nuestra subjetividad sexual debe tener en cuenta factores como el deseo, la fantasía y el inconsciente. Otra razón es que, por desgracia, tenemos bien presente la persistencia de estructuras psíquicas vulnerables incluso cuando algunos aspectos de la opresión social, política y económica de la mujer han sido superados. La crítica feminista debe buscar en nuestros días una teoría que tome en cuenta el deseo y la subjetividad en relación a las prácticas discursivas.

La literatura española del siglo XIX nos ofrece otro caso de una lectura feminista del relato de la seducción, esta vez más acorde con nuestro interés por la subjetividad y el discurso. Me estoy refiriendo a la primera novela de Rosalía de Castro, *La hija del mar.*[11] Publicada en 1859, mucho antes que *Tristana*, ha permanecido desterrada de un canon compuesto según las normas del realismo. La novela de Rosalía de Castro cuenta e interpreta la narrativa de la seducción en un marco muy diferente del que vimos anteriormente. Puesto que la novela pertenece al género del melodrama romántico popular o folletín, plantea la cuestión de la literatura popular como práctica discursiva que modela y conforma la subjetividad de sus lectoras.

Las críticas feministas norteamericanas han analizado en profundidad la creación por medio de la novela rosa de fantasías que refuerzan el orden social patriarcal. Entre estas fantasías ocupan un lugar destacado versiones del relato de la seducción camufladas de diversas maneras.[12] Rosalía de Castro, al igual que las feministas de hoy, estaba interesada en el análisis de los vínculos entre deseo femenino y sumisión. Sus atípicas novelas exploran las conexiones entre género literario, fantasía femenina y opresión de la mujer, algo que la tradición crítica dominada por los hombres no ha sido capaz de percibir, pues ha insistido en representar a Rosalía de Castro según los criterios de la mujer española ideal. La presencia del seductor cínico y sádico, típico del folletín, en novelas como *La hija del mar*, *Flavio* y *El caballero de las botas azules* supone una

---

[11] Rosalía de Castro, *La hija del mar,* Madrid, Akal, 1986.

[12] Dos estudios importantes de este fenómeno son el de Tania Modleski, ("Feminism and the Power of Interpretation: Some Critical Readings", en *Feminist Studies/Critical Studies*, Teresa de Lauretis, ed., Bloomington, University of Indiana Press, 1986, págs. 121-138) que describe cómo la novela de consumo expresa los conflictos inconscientes de sus lectores, y el de Janice Radway (*Reading the Romance: Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1984) que analiza lo que dicen lectoras reales acerca de su experiencia con esta literatura. Cora Kaplan ("*The Thornbirds*: Fiction, Fantasy, Femininity", en *Sea Changes: Culture and Feminism,* Londres, Verso, 1986, páginas 117-146) hace ver la complejidad del proceso de identificación a través de la fantasía en la novela popular.

crítica cada vez más explícita a la proclividad de la mujer lectora para asumir la narrativa de la seducción como representación de su deseo. Puesto que no es posible aquí examinar las tres novelas, me ocuparé de la primera de ellas.

Los folletines del siglo XIX hacían uso de dos estrategias básicas para manipular la fantasía de la seducción. La primera era componer un drama de seducción y abandono en el cual la posición del padre es ocupado por un héroe siniestro y romántico con poderes semidiabólicos.[13] La segunda era el drama de redención, que hacía uso extensivo de la figura femenina del "ángel del hogar". Aquí, la fascinación y el deseo por la figura de la hija virtuosa transforman al malvado héroe en un ejemplar marido burgués. En ambos escenarios la sexualidad femenina se identifica con la capacidad de despertar el deseo en la figura del padre. Como Alicia Andreu ha demostrado convincentemente en *Galdós y la literatura popular*, las novelas españolas que hacen uso de este cliché narrativo insisten tediosamente en que pasividad, obediencia, humildad y paciencia son las virtudes que despertarán en el varón el deseo de redención.[14] Este tipo de argumento tendía a imbuir en las lectoras una forma de sexualidad y de imaginación que hacen de la mujer el objetivo pasivo de la mirada masculina, perpetuando así en la vida subjetiva las estructuras que reprimían socialmente a la mujer.[15]

La hija del mar ha sido leída por Marina Mayoral[16] como la expresión de una fantasía inconsciente de seducción basada en la vida de la propia Rosalía de Castro. Pero es más interesante, a mi juicio, leer el texto como respuesta a las fantasías sobre la seducción presentes en el folletín, literatura ésta que Rosalía había leído en su adolescencia —hemos de recordar que tenía veintidos años cuando escribió *La hija del mar*. Estudiando cómo la novela relee y reescribe el folletín es posible distinguir en el texto los elementos de resistencia a las normas sociales patriarcales, cuyos efectos denuncia repetidamente con voz propia aún a costa de interrumpir el relato. En el breve análisis que sigue, intentaré mostrar que *La hija del mar* gira alrededor del problema planteado en el sujeto femenino por las representaciones del deseo e identidad sexual forjadas y transmitidas por la literatura folletinesca. Al tiempo que la

---

[13] En "Tentaciones y seducciones en las novelas por entregas" (mecanografiado, 1989), John H. Sinnigen muestra cómo Manuel Fernandez y González hace uso de esta fantasía en sus novelas.

[14] Alicia Andreu, *Galdós y la literatura popular*, Madrid, S.G.E.L., 1982, páginas 71-91.

[15] Janice Radway señala refiriendose a la novela rosa contemporánea que "[it] provides a symbolic portrait of the womanly sensibility that is created and required by patriarchal marriage and its sexual division of labor" [(ello) provee con un retrato simbólico de la sensibilidad femenina que es creado y requerido por el matrimonio patriarcal y su división sexual del trabajo].

[16] Marina Mayoral, *La poesía de Rosalía de Castro*, Madrid, Gredos, 1974, págs. 110-132.

novela admite el persistente poder de los escenarios de seducción protagonizados por héroes byronianos, no deja de reconocer con desesperada lucidez la capacidad de tales fantasías para convertir a las mujeres en víctimas de la política sexual y esboza una visión alternativa del deseo dentro del triángulo padre-madre-hija.

El argumento de esta novela repite una vez más el cliché narrativo de la seducción. El relato nos presenta a Teresa, una mujer que vive sola en una aldea de pescadores en Galicia y que es hija de padre desconocido. Este motivo vuelve a surgir cuando, habiendo desaparecido en el mar su propio hijo, Teresa toma a su cargo a Esperanza, que ha sido abandonada en las rocas de la costa. El desconocimiento de la procedencia de Esperanza está intimamente ligado al motivo de la seducción, tal como queda claro al descubrirse a los padres de la niña al final de la novela. Y es que Esperanza, al igual que Teresa, nació como fruto de la relación de su madre con un hombre que ni la reconoció, ni la protegió. Los temas de la seducción y el abandono reaparecen nuevamente cuando se descubre que la historia de Candora, madre de Esperanza, es semejante no sólo a la de la madre de Teresa, sino también una réplica casi exacta de la relación amorosa de Teresa con el pirata Alberto Asnot, la figura paternal del relato. Asnot había seducido a Candora y la había abandonado tras engendrar a Esperanza; después se casó con Teresa, a quién dio un hijo también antes de abandonarla. Este hombre ejerce una atracción asociada con los héroes diabólicos del folletín:

> Era él uno de esos seres en quien se reconoce un poder irresistible en la primera mirada que nos dirigen, en el primer acento que escuchamos de sus labios bañados de miel. Sus ojos son azules rodeados de largas y sedosas pestañas negras; sus párpados son largos, también, pálidos y dormidos; la mirada que descubren cuando se levantan tiene la atracción de la serpiente y la dulzura de la paloma.[17]

Pero, mientras que los folletines jugaban disimuladamente con las fantasías de seducción de sus lectoras, Rosalía de Castro hace en su narración una réplica casi literal de la fantasía originaria que otorgó a este hombre su misterioso poder. En los momentos culminantes de la novela, Ansot intenta seducir a su hija, Esperanza. La única concesión, por parte de la autora, a las convenciones sociales es que ninguno de los dos conoce sus lazos de sangre. Al dar forma real a la fantasía ante los mismos ojos del lector, el texto opera sobre ella una especie de desmitificación.

El texto ofrece también una crítica de la construcción patriarcal de la fantasía femenina al introducir un discurso político en el episodio del primer intento de seducción. La intensidad psicológica del deseo del padre está asociada con su fuerza física y política. Ansot ha

---

[17] *La hija del mar*, ed. cit., pág. 98.

llevado a Teresa y Esperanza a un lugar aislado en donde su control es absoluto, Aquí, en presencia de su esposa, intenta forzar a la hija adoptiva. La escena parece una parodia blasfema de la sagrada familia burguesa: la posición de madre e hija en este cuadro está en función del poder y el deseo del padre. El deseo sexual de Ansot proyecta sobre Esperanza una femininidad pasiva completamente opuesta a la enérgica independencia con que se comporta antes de la llegada de Ansot. Al mismo tiempo, el verse no deseada produce en Teresa una sensación de impotencia y abandono.

Es en este momento cuando la narración introduce un discurso político para describir la relación de las dos mujeres con Ansot: éste es un "tirano" un "brutal sultán que pretendía como los del Oriente echar su pañuelo y hallar una voluntad sumisa a la suya". Esperanza, que hasta entonces había disfrutado de la misma libertad que un chico, se ve forzada a entrar como víctima pasiva en el umbral del deseo patriarcal:

> Sobre su existencia hasta entonces tan alegre y risueña, pesaba la voluntad de un tirano que la mortificaba a todas horas: él se había posesionado de su vida como un dueño inclemente y avaro hasta la crueldad ...[18]

En este punto la narradora interrumpe el relato con un discurso contra la opresión de la mujer:

> ¡Oh, Señor de justicia! ¡Brazo del débil y del pobre! ¿Porqué no te alzas contra el rico y el poderoso que así oprimen a la mujer, que la cargan de grillos mucho más pesados que los de los calabozos, y que ni aún la dejan quejarse de su desgracia?" [19]

Este alegato prosigue durante más de una página y pone en evidencia la asociación entre el poder del deseo paterno en esta fantasía y la opresión política de las mujeres en la sociedad.

Pero el discurso político no llega a desplazar la cuestión de la fantasía y la sexualidad femeninas. Las dos mujeres protagonistas de la novela encarnan dos desarrollos alternativos de la subjetividad femenina en relación al deseo conformado por el patriarcado. El texto establece explícitamente dos niveles de sumisión femenina, uno político y otro psicológico. Tanto Teresa como Esperanza "permanecían atadas al victorioso carro de su dueño, la una sujeta por los robustos brazos que la oprimían, la otra ... ¡por su corazón!: cadenas que en aquellos instantes supremos no podían romperse a pesar de todas las violencias de la tierra".[20] Más adelante veremos cómo Esperanza, todavía no iniciada en la sexualidad patriarcal, escapa de la sumisión psicológica a Asnot. Pero, primeramente, voy a

---

[18] *Ibidem*, pág. 114.
[19] *Ibidem*, pág. 115.
[20] *Ibidem*, pág. 117.

analizar cómo Teresa, iniciada sexualmente como esposa y madre, simboliza el problema de la subjetividad femenina que preocupa a Rosalía de Castro en esta novela: las inquebrantables cadenas del deseo forjadas por la sociedad patriarcal.

La posición de Teresa en la narración reproduce la de aquellas lectoras influídas por el folletín, es decir, la de la propia Rosalía, la de sus lectoras y la de nosotras mismas. El capitán pirata que no reconoce otra ley sino la de su propio deseo incita en Teresa delirios y fantasías pasionales, incluso cuando ella reconoce no ser más que una víctima de aquél. Pero la posición de la mujer en el cuadro de la seducción patriarcal dísta mucho de ser simple y estable. En muchos puntos de la narración, Teresa se identifica con la figura del varón más que con la de mujer pasiva. Como la rebelde romántica, Teresa

> sólo podía vivir de emociones violentas que debían conmoverla hasta la exageración. La tranquilidad era para ella la muerte. Su imaginación vagaba eternamente por desconocidas regiones de las cuales descendía fatigado su espíritu, el altanero y el loco.[21]

Cuando asume la responsabilidad de defender a Esperanza contra el asedio sexual de Ansot, la narración comienza a atribuirle las cualidades del ángel caído inicialmente ligadas al capitán pirata:

> [P]arecía rodeada de cierto prestigio mágico y solemne que no sabemos si atraía o rechazaba. Era Luzbel transformado en una mujer hermosa ... El espíritu indomable de aquella mujer poeta como ninguna ... se rebelaba ya con toda la fuerza de que era capaz contra su opresor más inicuo ...[22]

Esta caracterización es una radical revisión de la omnipresente imágen de la "mujer-ángel" del siglo XIX. El personaje de Teresa implica la posibilidad de una mujer rebelándose cual Lucifer contra el opresivo padre-Dios. En sucesivos enfrentamientos la narración concede a Teresa el aplomo, nobleza y fuerza de voluntad que tradicionalmente se asocian con el protagonista masculino, mientras que Ansot se consume en una furia inútil. Al final de este episodio, todas las cualidades que podrían atraer la fantasía de las lectoras hacia una identificación con Ansot se han trasladado a Teresa, que pasa a encarnar una nueva modalidad del sujeto femenino, la de la rebelde romántica.

A pesar de todo, el deseo de Teresa continúa encadenada psicológicamente a Alberto Ansot, por mucho que éste haya perdido su atractivo debido a las revelaciones del final de la novela. Su trato brutal de Candora, el asesinato gratuito de un hombre inocente y el

---

[21] *Ibidem*, pág. 72.

[22] *Ibidem*, págs. 123-124.

intento de acabar con la vida de su propia hija justifican su ejecución final como un vulgar criminal. Pero Teresa, la más lúcida de sus víctimas desprecia a los que lo llevaron ante la justicia:

> Ellos son los instrumentos de la justicia divina ... Pero yo amé demasiado a Alberto para que no les aborrezca".[23]

A pesar de la tenaz resistencia de Teresa contra el poder sexual de Ansot sobre ella, el poder patriarcal se renueva una y otra vez en su interior y, por consiguiente, en la mujer escritora y lectora, gracias a una fantasía en torno al poder seductor del padre.

Así pues, aunque Teresa, y con ella las lectoras, vacilan entre identificarse con dos posiciones subjetivas en la narrativa de la seducción, la estructura básica y el deseo que tal relato genera permanecen intactos. El relato retorna obsesivamente a esta situación en un largo e intenso segundo episodio. Mientras que el primer intento de seducir a Esperanza contituye una modificación de la versión melodramática de la fantasía en la literatura folletinesca, el segundo rehace el argumento de la otra versión en que la mujer virtuosa provoca la redención del mal padre. En la segunda ocasión, Ansot intenta pacientemente cuidar de la trastornada Esperanza. El monstruo del egotismo, conmovido por los sufrimientos que han enloquecido a su víctima, la atiende ahora con la ternura propia de un padre. Su amor ya no puede ser satisfecho por la conquista física: ahora quiere saberse correspondido. Es un hombre casi transformado:

> En el corazón de Ansot, depravado y corrompido por toda clase de maldades, había nacido al fin un sentimiento ajeno a toda liviandad ... Aquella sed de cariño ... le devoraba como una fiebre ardiente, pero no de cariño impuro, pues ése podía obtenerlo por la fuerza, sino de ese cariño santo que emana del alma ...[24]

Al componer este segundo cuadro de seducción entre padre e hija, el relato hace uso del lenguaje del folletín que exaltaba al "ángel del hogar" como redentora del varón endemoniado. Este paradigma, establecido por Zorrilla en *Don Juan Tenorio* y repetido hasta la saciedad en el folletín, inducía a las lectoras a creer que la abnegación y la sumisa obediencia podían conquistar el vicio y ganar los corazones de los varones. Pero Rosalía de Castro introduce una significativa diferencia en la historia: Esperanza puede ser la mujer afectiva y sumisa que conduce el corazón de Ansot a la virtud, pero a costa de perder la razón. La locura es el único medio de suprimir la huella de la violencia sufrida por Esperanza.

---

[23] *Ibidem*, pág. 233.
[24] *Ibidem*, pág. 184.

La novela subvierte por completo el cliché de la redención angelical, pues este episodio concluye de nuevo con un intento de violación. Mientras que la enfermedad de Esperanza evoluciona hacia una crisis cuyo desenlace habrá de ser la muerte o la curación, la llegada de tres camaradas de Ansot reaviva su vanidad masculina. Sus inclinaciones a la virtud y el amor desaparecen y, en su lugar, retornan sus ansias masculinas de conquista y agresión, de modo que decide poseer a Esperanza de una vez por todas. Sin embargo, el relato pospone de nuevo el momento de la iniciación sexual, pues Ansot y sus compañeros deben huir perseguidos por unos desconocidos. Así, aunque mantiene la virginidad de Esperanza, el relato rebate la convención del folletín por la que el varón malvado es redimido por la pasiva virtud del "ángel del hogar".

El motivo de la virginidad de Esperanza y el fracaso de su iniciación en la sexualidad patriarcal señala una dirección alternativa del deseo femenino en la novela. Como vimos anteriormente, la voz narrativa afirma que Esperanza está sujeta a su padre exclusivamente por la fuerza física y el poder social, no por la cadenas psicológicas del deseo. Al contrario que Teresa, su fantasía no queda prisionera en la narrativa de la seducción. Cuando Ansot expresa su deseo por ella, Esperanza se resiste a entrar en el dominio de la seducción y la sexualidad. Antes de enloquecer, ve a Ansot sólo como un tirano; después lo acepta únicamente cuando aquél adopta el papel de madre cariñosa y protectora. Esto adquiere una significación especial cuando consideramos que el sentido de la fantasía de la seducción, tal como la describió Freud, es situar al sujeto femenino en relación con el deseo del padre, del falo, y así, reemplazar las fantasías del vínculo preedípico entre madre e hija. En Esperanza esta situación no llega a producirse. Su curación coincide con la revelación de sus orígenes y de la historia de sus padres. Entonces comprende que su deseo es, en realidad, deseo de la madre que perdió en su primera infancia.

Dejando de lado toda pretensión de realismo, la novela termina con una especie de epílogo formado por dos monólogos líricos de la madre y la hija, cada una expresando su añoranza por la otra. Dándose por muerta una a otra, ambas proyectan la fantasía que los episodios de seducción trataron de suprimir en la novela: la fantasía de la pareja madre-hija tan brutalmente destruida por el padre, cuando Ansot arrebató a su hija de las manos de la madre y la abandonó en los escollos: "¡Hija mía, pedazo de mis entrañas, yo te busco anhelante! ... ¿Que es sino tu voz la extraña música que escucho en mis sueños? ¿Que beso es sino el tuyo el que el viento deja en mis labios impuros ...?[25] grita la madre. La hija, sin poder encontrarla o escucharla, la lamenta: "¡Oh madre mía! ¿En donde estás que mi alma te busca y no te halla nunca?"[26] La reunion utópica

---

[25] *Ibidem*, págs. 235-236.

[26] *Ibidem*, pág. 239.

de madre e hija no puede reemplazar, sin embargo, el distópico dominio del padre en este universo narrativo. Aunque ambas voces parecen hablar desde el mismo bosque junto al mar, madre e hija nunca llegan a juntarse, pues Esperanza desesperada por la soledad y deseando que su madre pueda entender "lo inmenso de mi tristeza",[27] se arroja al mar embravecido y pone fin a su vida. La añoranza muda de madre e hija ofrece una alternativa a la fantasía de la seducción, que pone la sexualidad femenina al servicio de un sistema social basado en la familia burguesa. En su lugar aparece un deseo alternativo con el cual pueden identificarse las lectoras. No obstante, esta opción no tiene una formulación positiva pues Esperanza muere en el mismo mar del que vino y ello sugiere que la fantasía de unión con la madre supone la pérdida de la propia subjetividad: es una fantasía de autodestrucción.

Como relectura y reescritura de las fantasías proyectadas en el folletín decimonónico español, esta novela se opone en diferentes niveles a los efectos opresivos de la fantasía de la seducción en las mujeres. Contempla como tiranía el poder psicológico y político del padre-seductor subyugador y novelesco. Permite a la lectora identificarse con una figura femenina dotada del mismo atractivo que el padre-seductor, niega que la pasividad femenina tenga el poder de regenerar al hombre, y presenta a la madre como un objeto alternativo del deseo. Pero esta lucha por transformar los significados de materiales narrativos heredados constituye sin duda un proceso sin resolución en el texto. En última instancia, este proceso inacabado expone el doloroso dilema de la mujer lectora y del sujeto femenino dentro del sistema cultural evocado por la novela.[28]

Ese sistema cultural es todavía en muchos puntos esenciales nuestro sistema cultural. Pienso que la textualización por parte de Rosalía de Castro del dilema del sujeto femenino plantea muchos de los problemas que hoy interesan a la crítica feminista. La lucha por alcanzar poder interpretativo en la que Rosalía de Castro, Emilia Pardo Bazán y Benito Pérez Galdós participaron sigue su curso en la actualidad. En el núcleo del debate están las narrativas culturales a través de las cuales la subjetividad y el deseo femeninos son conformados, representados y subordinados al servicio de las estructuras patriarcales. En este análisis espero haber demostrado que, dentro del campo cultural, la escritura y la lectura constituyen un lugar de debate en el que esta hegemonía masculina, entre otras, siempre fue contestada y aún puede ser revocada.

---

[27] *Ibidem*, pág. 239.

[28] El interés de Rosalía de Castro por este dilema no disminuyó con el tiempo. De hecho, volvió a ocuparse de él en posteriores novelas, donde intentó nuevas soluciones. Por ejemplo, *El caballero de las botas azules* puede leerse como una tentativa de enseñar a las mujeres a leer novelas de manera diferente y a resistir a la fantasía de seducción.

Los acontecimientos inesperados y los cambios fundamentales en el panorama político e histórico social con que se ha abierto la última década del siglo xx hacen que resulte cuando menos arriesgado y reductor continuar analizando los problemas sin tener en cuenta el carácter del mundo como "aldea global". Este libro, centrado en torno a la teoría y práctica feminista en territorios propiamente discursivos, pretende por ello, tras las experiencias nacionales que caracterizaron la lucha feminista durante las dos últimas décadas, llevar el debate epistemológico a un territorio más amplio y supranacional.

En efecto, la investigación y análisis de cuestiones de tipo histórico, económico o familiar, así como las que se derivan de la inserción de la mujer en todos los ámbitos del mundo social y laboral, no pueden dejar de lado otro tipo de investigación como la que aborda este volumen, en tanto en cuanto es imprescindible elaborar no sólo nuevas respuestas a los problemas existentes, sino nuevas preguntas, es decir, nuevos problemas. La enseñanza, por ejemplo, ha incorporado la temática de la mujer en diversos campos del saber: la historia, la literatura, la filosofía. Lo que quizá no ha hecho con regularidad es abordar el problema desde el punto de vista de la puesta en cuestión de los instrumentos mismos con los que se llevan a cabo dichas investigaciones y dichos análisis.

En ese horizonte se inscribe este libro, asumiendo, desde el discurso histórico a la crítica literaria, pasando por la noción de postmodernidad y la filosofía del lenguaje que el feminismo es también, y sobre todo, una Teoría del discurso.

Colección TEOREMA

serie mayor

ISBN 84-376-0967-4

9 788437 609676